R. J. VIPPER

RÓMA
ÉS A
KORAI KERESZTÉNYSÉG

R. J. VIPPER

RÓMA ÉS A KORAI KERESZTÉNYSÉG

»MŰVELT NÉP«
TUDOMÁNYOS ÉS ISMERETTERJESZTŐ KIADÓ

BUDAPEST, 1956

A mű eredeti címe és kiadója:

Р. Ю. ВИППЕР

РИМ

И РАННЕЕ

ХРИСТИАНСТВО

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

МОСКВА

1954

Fordította

GELLÉRT GYÖRGY

A fordítást szakmailag ellenőrizték

BALOGH ELEMÉR

DR. HAHN ISTVÁN

A kiadásért felel a »Művelt Nep« Tudomanyos es Ismeretterjesztő Kiado igazgatoja
Felelős szerkeszto: Sólyom Gaborne
Muszaki vezeto: Loblin Imre
A címlapot tervezte. V. Urai Erika
A kezirat nyomdaba ment: 1956. II. 27. Imprimalva: 1956. V. 15.
Terjedelem: 18.75 (A/5) iv. Peldanvszám 3000
A konyv az MNOSZ 5601-54 es 5602-50 Á szabvanyok szerint keszult

1-561015 Athenaeum (F. v. Soproni Bela)

Az új világvallás, a kereszténység, szép csendesen kialakult már általánosított keleti, főleg zsidó teológia és vulgarizált görög, főleg sztoikus filozófia keverékéből.

(Engels: Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása.)

KRITIKAI MÓDSZEREK ÉS KONSTRUKTÍV PROBLÉMÁK A KERESZTÉNYSÉG KELETKEZÉSE TÖRTÉNETÉNEK TANULMÁNYOZÁSÁBAN

A kereszténység keletkezése történetének tudományos vizsgálata mindenkor szorosan összefüggött annak a társadalomnak a szociális berendezésével és világszemléletével, amelyben az illető tudós dolgozott. Nyugat-Európában, valamint Amerikában mindmáig megmaradt a kereszténység eredetének hagyományos magyarázata úgy, ahogyan kialakította és megerősítette az egyház, amely időszámításunk II. századában kidolgozta az Újszövetségnek nevezett „szent könyvek" kódexét. Jóllehet az Újszövetség az ókori világ rabszolgatartó társadalmi viszonyai között jött létre, mindmáig eszmei fegyver a tőkés társadalom uralkodó osztályainak kezében.

Érdekes nyomon követni az Újszövetség kritikáját célzó kísérleteket. E próbálkozások rendre azzal végződtek, hogy a szabad kutató elme kudarcot vallott, s a tudomány meghódolt a teológia előtt.

Első ízben a XVIII. század első felében élt szkeptikusok és ateisták illették bírálattal az Újszövetség rendszerét. Legnevezetesebbek: Swift *(The tale of a tub* — „Mese a hordóról"), Bayle *(Dictionnaire historique et critique* — „Történeti és kritikai szótár"), Meslier *(Testamentum)* és Reimarus (ismert műve a *Wolfenbüttelische Fragmente* — „Wolfenbütteli töredékek", amelyet Lessing adott ki).

Ezek a férfiak mind külön-külön, egymástól függetlenül dolgoztak, mi azonban, a merész gondolkodók távoli utódai, közös iskolába tömörítjük őket. Céljuk ugyanis közös volt: leleplezni a kereszténység „titkát", továbbá bebizonyítani, hogy a keletkezéséhez fűződő „legfontosabb események" koholmányok,

melyeket időszámításunk első századaiban élt teológusok, tudatlan és lelkiismeretlen emberek agyaltak ki; megállapították, hogy a kereszténység egészében véve *pia fraus*, kegyes csalás szüleménye.

A keresztény vallás alapvető tételeinek e bírálói — az elsők az európai tudomány történetében — éles, könyörtelen vádakat hangoztattak. Ez a kritika annak jele volt, hogy a társadalomban elterjedt az ateizmus; a hivatalos tudomány köreiben azonban ez a bírálat nem lelt visszhangra.

Az 1789-es forradalom után, a sajtószabadság fejlődése során várható lett volna, hogy a kritika nyíltan tovább fejlődjék abban az irányban, amelyben a XVIII. század első felének szkeptikusai és gondolkodói indították el. Valójában azonban a kutatás olyan rendszere és módszere honosult meg, amelyet csak viszonylag lehetett kritikainak nevezni, mivel csak korlátozott bírálatot tűrt meg. Ez a rendszer, amelyet „racionalistának" neveznék, megfelelt a XIX. században uralkodó idealista filozófiai irányzatoknak. Az Újszövetségből eltávolította ugyan a csodás elemet, de érintetlenül hagyta a tradicionális építmény legfőbb részeit: hogy a keresztény egyház „megalapítói", Jézus Krisztus és Pál apostol, élő személyek voltak, továbbá a „tiszta" őskereszténységről s az első jeruzsálemi gyülekezetről szóló elképzelést, amelynek állítólagos eszményi berendezése példaképül szolgált a következő századoknak.

A XIX. században az Újszövetségnek ez az értelmezése megfelelt a művelt társadalom széles körei ízlésének, mivel az értelmiség konzervatív és mérsékelten liberális része a hit és a tudomány összeegyeztetésének megvalósítását találta meg benne. A „racionalisták" által kidolgozott rendszer uralkodott a német egyetemek (evangélikus) hittudományi karán.

Ennek az újkori skolasztikának irodalmi megnyilvánulása volt a sok Jézus-életrajz.[1]

A „racionalisták" műveiben nem nehéz megtalálni a társadalmi és a politikai tendenciát. Az a Jézus, akit ők ábrázoltak, igen szerény, rendkívül mérsékelt, jólnevelt, társaságbeli prédikátor volt, aki egyetlen szóval sem tiltakozott a fennálló rend ellen, nem követelt társadalmi reformot, hanem csupán azt hirdette,

[1] Legismertebbek: *David Strauss* Leben Jesuja (1864), *Ernest Renan:* Vie de Jésus c. könyve ugyanebből az időből, valamint az ún. *Neutestamentliche Zeitgeschichte* („Az Újszövetség korának története") tárgykörébe vágó írások.

hogy mindenki szülessék újjá önmagában, bánja meg bűneit és fohászkodjék irgalomért a legfelsőbb lényhez.

Jézus Krisztus reális történelmi létezésének tagadását nem tűrte az egyház, mivel ez az egyházi hagyomány legfőbb dogmájának megtámadását jelentette volna. Hogy az egyház mennyire vigyázott Jézus Krisztus történelmi személyiségére, azt igazolja Bruno Bauer sorsa, akit megfosztottak magántanári állásától és eltávolítottak az egyetemről, mivel a szinoptikus evangéliumokról szóló művében Krisztus alakját teológiai szüleménynek nyilvánította.

A XIX. század végén újabb kritikai hullám támadt fel az Újszövetséggel szemben. A szkepticizmus és a hagyomány-tagadás új fellendülésében ismét — akárcsak a XVIII. század elején — rendkívül különböző irányzatokhoz tartozó tudósok és írók vettek részt: az angol Robertson, aki a korai keresztény irodalomban található hamisítások és időrendi visszásságok leleplezésére fordította figyelmét; a holland puritán Loman, aki azt a feltevését hangoztatta, hogy Pál apostol leveleit az i. u. II. században írták, s ezzel közvetve kétségét nyilvánította a „pogányok apostolának" történelmi valóságát illetően, aki a hagyományos felfogás szerint időszámításunk I. századának derekán élt és Claudius, Nero és Seneca kortársa volt. A. Niemojewski lengyel tudós, aki *Bóg-Jezus* („Jézus-isten") című művében kimutatta, hogy az evangéliumi Jézus alakjában a napistenség kultuszának valamennyi jele egyesül; William Benjamin Smith, amerikai matematika professzor, puritán filozófus, aki *The pre-christian Jesus* („A kereszténység előtti Jézus") (1906) és *Ecce Deus* („Ime az isten") (1910) című műveiben kimutatta, hogy a zsidó szektás körök ősidők óta tiszteltek egy Jézus nevű megváltót, aki valójában mitológiai hős, másodrendű istenség.

A szkeptikusok imént vázolt fellépése a hagyományos felfogás ellen azonban csak alig-alig érintette, s egyáltalán nem rendítette meg a konzervatív álláspontot, amelyet a német egyetemek racionalista iskolája vallott. A. Schweitzer *Von Reimarus bis Wrede. Geschichte der Leben Jesu Forschung* (1906) („Reimarustól Wredéig. A Jézus élete-kutatás története") c. könyvében gőgösen megleckézteti a „maroknyi dilettánst", aki nem ért a teológiai kérdésekhez és „bőséges lakomát" ígér, de csak néhány sovány falatot tud nyújtani.

1909-ben A. Harnack, a protestáns teológia vezető tekintélye cikksorozatot tett közzé, amelyben feltette a kérdést: *Hat Jesus*

gelebt ? („Élt-e Jézus?") Miután a szokott lenézéssel nyilatkozott a „dilettánsok"-ról, akiknek állítólag fogalmuk sincs az őskeresztségről, olyan érvekkel próbálta igazolni Jézus történelmi létezését, amelyek naivságukkal meglepik az olvasót. Egyik például így hangzott: az evangéliumok említést tesznek Jézus fivéreiről és nővéreiről; akkor hogyan lehet kételkedni abban, hogy ő maga valóban élt?

Ne tévesszen meg bennunket a keresztény hagyománynak az az első látásra radikálisnak tetsző bírálata, amelyet B. Smith, Niemojewski és mások műveiben találhatunk. Ez a kritika semmiképp sem irányult az egész keresztény vallás ellen. A kereszténység XIX. század végi és a XX. század eleji burzsoá „kritikusai" csupán azt a feladatot tűzték maguk elé, hogy „megtisztítsák" a kereszténységet.

A jelenkori burzsoá történetírás teljesen elveti a szkepticizmus radikális hagyományait. Pierre Labriolle francia klerikális történész például nyíltan „őrültségnek" nevezi azokat a feltevéseket, hogy Krisztus nem volt történelmi személy. J. Klausner, a jeruzsálemi egyetem konzervatív professzora *From Jesus to Paulus* („Jézustól Pálig") című konyvében nemcsak a radikális szkepticizmust (Bruno Bauer, Robertson, Smith) támadja, hanem azokat a „racionalistákat" is, akik ugyan elismerik Krisztus reális létezésének tényét, de tagadják, hogy bármi határozottat meg lehetne állapítani életéről és személyéről. „A Mindenható Kriticizmus két évszázados uralma után — jelenti ki diadalmasan Will Durant reakciós amerikai történetíró — Krisztus életének, jellemének és tanításának fő korvonalai elég világosan fennmaradtak és a legigézőbb alakot formálják, amelyet a nyugati ember története ismer." A jelenkori burzsoá történetírók még Krisztus állítólagos csodáit is hitelesnek ismerik el, úgy, ahogyan az evangéliumokban szerepelnek. Durant nyíltan kijelenti Krisztusról: „Erejének rendkívüliségét bizonyítják az általa elkovetett csodák." E tekintetben még messzebb megy Olmstead ismert amerikai orientalista a *Jesus in the light of history* („Jézus a történelem fényében") című konyv szerzője. Ő még azt is igaznak tartja, hogy Krisztus keresztre feszítése után megjelent tanítványai kozott. Olmstead véleménye szerint valóságnak kell tartanunk Krisztus emmauszi megjelenését, mivel enélkul nem lehet megmagyarázni tanítványai meglepő hangulatváltozását, akik egy csapásra felhagytak a siránkozással, bánkódással és nagy orom toltotte el őket.

A jelenlegi nyugat-európai és amerikai burzsoá történészek tehát nemcsak a XIX. század végi és XX. század eleji szkepticizmust vetik el, hanem a „racionalizmust" is, és majdnem teljesen elfogadják a kereszténység keletkezésének evangéliumi változatát. E körülmények folytán a korai kereszténység történetének kritikai tanulmányozása különösen nagy jelentőségű feladat.

*

A korai kereszténység története tudományos tanulmányozásának alapját a marxizmus—leninizmus klasszikusai vetették meg. Engels két munkáját szentelte e kérdésnek, az egyik : *Bruno Bauer und das Frühchristentum* („Bruno Bauer és a korai kereszténység"), a másik pedig *Zur Geschichte des Frühchristentumes* („A korai kereszténység történetéhez"). Engels e műveiben megvizsgálja azokat a társadalmi változásokat, amelyek a kereszténység kialakulását előkészítették. A Római Birodalomhoz tartozó Földközitenger melléki országok politikai rendjében és gazdasági viszonyaiban gyökeres változás ment végbe. Engels véleménye szerint ebben kell keresni a kereszténység gyökereit.

A marxizmus klasszikusainak a kereszténységről vallott nézetein alapulnak a szovjet történészek munkái. A. B. Ranovics, V. I. Nyegyelszkij, N. V. Rumjancev monográfiái, J. A. Lencman, N. K. Amoszov népszerű cikkei és brosúrái, V. Sz. Szergejev, Sz. I. Kovaljov, N. A. Maskin, A. G. Bokscsanyin és V. N. Gyakov összefoglaló római történelemkönyvei merőben különböznek a burzsoá szerzők műveitől. A szovjet kutatók munkáiban nemcsak a kereszténység történetének kritikai elemzését, nemcsak az újszövetségi hagyomány kritikai vizsgálatát találhatjuk : e tanulmányok legfőbb feladata a kereszténység társadalmi-gazdasági és eszmei gyökereinek feltárása.

Ez a feladat azonban jelenleg még csak puszta célkitűzés. A kereszténység történetének szakembereire még fáradságos és igen bonyolult munka vár. Hiszen ha szétfoszlatjuk azt a sűrű ködöt, amely eltakarja előlünk időszámításunk első évszázadait és eltávolítjuk a sok mitológiai koholmányt, teológiai dogmát, kitalálást és hamisítást, akkor teljesen ismeretlen terület, megoldatlan rejtélyekkel teli társadalom és műveltség tárul a történészek elé.

Egészen a legutóbbi időkig ez a terület senki földje volt,

res nullius. A rokon-tudományok művelői — a Római Birodalom általános fejlődését, vagy az egyes tartományok történetét tanulmányozó történészek, a gorog és a római irodalomtörténet szakértői, a filozófia- és jogtörténet tudósai — kozott soha senki sem akadt, aki érdeklődott volna aziránt, honnan kerultek ki Krisztus kovetői, akik engesztelhetetlen háborút hirdettek az egész ókori műveltséggel szemben.

Szeretnék futólag vázolni néhány kérdést, amely felmerülhet a kereszténység létrejottének kérdéseit tanulmányozó történész előtt. Ezek két csoportra oszthatók : kritikai és konstruktív problémákra.

A kereszténység történetének szaktudósa elsősorban a kritikai kérdéseket vizsgálja. Meg kell ugyanis semmisíteni a hagyományos séma valamennyi maradványát, el kell torolni az Újszovetség összeállítói által kifejtett mítosz-teremtő, dogmatikus tevékenység valamennyi nyomát, hogy hozzá lehessen fogni annak a kornak az igazi, tudományos történetírásához, amelynek emlékét az egyházi hagyomány elkodosította, eltorzította. Az efféle kritika éppoly szukséges, mint amilyen elengedhetetlen a mezőgazdasági munka kezdetén, a szántás megkezdése előtt a fatonkok kiirtása, a vad bozót eltávolítása, a dudva kigyomlálása.

A hagyomány bírálata terén három fó feladat áll a kutatók előtt.

Az első : azoknak a hamisításoknak a leleplezése, amelyeket a III. és IV. század keresztény teológusai kovettek el. Ezek szemérmetlenul alkalmazták a „jámbor csalás"-t : a keresztény dogmák összeállítói arra torekedtek, hogy beszédessé varázsolják kortársaik hallgatását *(saeculi silentium)* — amely hátrányos volt az egyház tekintélyére —, és ezert betoldottak egyet-mást a 70 és 120 kozott élt ókori írók muvébe ; így nehany megjegyzést adtak tollukra Jézus Krisztus mukodéséről és az első keresztény kozosségek fennállásáról, időszámításunk I. századából.

Efféle kozbeszurásokat találhatunk tobb írónál : Josephus Flavius *Antiquitates Judaeorum* („A zsidók tortenete", XVIII. 3, 4.), Tacitus *Annales* (XV. 44.), Suetonius *Vitae Caesarum* [„A császárok életrajzai"; Claudius (25), Nero (16)] című művében, valamint az ifjabb Pliniusnak Traianus császárral folytatott levelezésében (X, 96, 97).

Ezeket a beiktatásokat nem lehet kulon-kulon, írónként tárgyalni, s nem szabad beérni azzal, hogy a gyanús bekezdéseket és mondatokat egybevetjuk az egész muvel. A betoldások kérdése

általános jellegű : a keresztény hittudósok által kieszelt betoldások voltaképpen folytatásai annak a munkának, amelyet az Újszövetség szerkesztői végeztek, ugyanis már ekkor megkísérelték időhöz kötni Krisztus legenda-költötte személyét, mégpedig olyan időszakhoz, amikor történelmileg igazolt személyek éltek és működtek : Pontius Pilatus római helytartó és Héródes Antipas. A mítosz és a történelem e teljesen önkényes összekapcsolása egyengette a talajt a betoldásokhoz.

Az új vallás alapdogmája — Jézus Krisztus földi vándorlásának, szenvedéseinek, halálának és feltámadásának tényként való elfogadása — a kereszténység további fejlődése során vita tárgyává lett. E vita kettős jellegű volt : egyrészt a keresztények vitáztak a pogányokkal, másrészt az ortodox keresztények, az Újszövetség követői a Krisztus létezését tagadó eretnekekkel (gnosztikusokkal, dokétákkal). A krisztológiai viták a nicaeai zsinat idején (325) érték el tetőfokukat. Ebből az időből való három betoldás : Josephus Flavius, Tacitus és Suetonius műveibe ; céljuk az volt, hogy okmányilag megerősítsék az újszövetségi kánon szimbolikus alakjainak történelmi létezését.

A hamisítások kritikai elemzése után felmerülő második probléma : magának az Újszövetségnek az eredete, központi legendájának keletkezése, a Krisztusról, a keresztény egyház alapítójáról szóló mítosz létrejötte. A „racionalista" iskola legfőbb tévedése az volt, hogy az újszövetségi könyveknek Krisztusról és az apostolokról szóló történeteit s a bennük idézett igéket és kijelentéseket történelmi tényeknek tartotta ; úgy tekintette mindezt, mint szájhagyomány alapján készült — túlzásokban, fantasztikus hozzátoldásokban bővelkedő — feljegyzést, amely egy galileai születésű, Jeruzsálemben kivégzett prófétáról szól, s feltételezte, hogy ez a rendkívüli ember annyira lenyűgözte tanítványai képzeletét, hogy istenségnek, isten fiának ismerték el, s ezt szívesen elhitték legtávolabbi követői is, akik hírét hallották, bár sohasem látták. A „racionalisták" azért ragaszkodtak oly makacsul ehhez a valószerűtlen verzióhoz, mert hívek maradtak a teológiai skolasztikához. Ha kritikai elemzéssel vizsgálták volna az Újszövetséget, rájöttek volna, hogy a kánonná vált könyvek korántsem eredeti forrásai a Krisztusról és az apostolokról szóló ismereteknek.

A „szent könyvek" gyűjteménye : szövevényes kompiláció, több munka egybeolvasztása. Justinus 150-ben írt *Apologiá*jában

az ekkor még véglegesen ki nem alakult evangéliumok három legfőbb forrása gyanánt *Az apostolok emlékezéseit*, *Jézus kinyilatkoztatásait* és *Pilatus aktáit* említi (ez utóbbiban megtalálható a Krisztus fölötti ítélkezés jegyzőkönyve). E művek magukon viselték az irodalmi, tudományos és költői kitalálások bélyegét. Az újszövetségi könyvek szerzői és szerkesztői igyekeztek közös nevezőre hozni a különféle magyarázatokat, amelyek a tudományos és irodalmi kutatások alapján keletkeztek. Feltevéseket szőttek és iparkodtak bebizonyítani helyességüket, hitelességüket. Egyáltalán nem voltak elszigetelve az irodalmi környezettől, s nemcsak a görög-római, hanem a birodalmon kívüli — elsősorban iráni és indiai — irodalom hatása is megérződött rajtuk.

A szovjet történészre az a kritikai feladat vár, hogy feltárja a krisztológiai irodalom útjait és módszereit, megállapítsa az újszövetségi irodalom pontos időrendjét, kiderítse a pogány irodalomhoz fűződő kapcsolatait és megmutassa, hogy az idők folyamán miként módosult a Krisztus-legenda.

A harmadik kritikai probléma — véleményem szerint — az ősi, „tiszta" kereszténységről szóló mítosz leleplezése. Ez a kérdés szoros kapcsolatban van az előzővel. Az újszövetségi kánon összeállítói és szerkesztői szoros összhangban működtek az apologétákkal, az új vallás hirdetőivel: mindkettőjük célja az volt, hogy a teológusok által kidolgozott tant egyedül helyes, ortodox tannak tüntessék fel, amelynek nincsenek előfutárai, előkészítői.

Ez a felfogás észlelhető a *Contra Haereses* („Az eretnekségek ellen") című műben, amelynek szerzője Irenaeus lugdunumi (lyoni) püspök, az Újszövetség összeállítóinak kortársa. Irenaeus az újszövetségi kánon kialakítóival egy időben élt, s ugyanazért a célért lelkesedett mint ők: hogy összeegyeztesse a különféle teológiai irányzatokat. Az egység e bajnokai eredeti, vagy inkább sajátos módszereket alkalmaztak: miután a különböző csoportok és irányzatok (αἱρεσεις eretnekségek) tézisei és magyarázatai közül kiválogatták a nekik tetszőket, és ezt a sok elemből összeállított kompozíciót a minden hívőre kötelező dogma áthághatatlan falával vették körül, s a megoszlás, az eretnekségekre szakadás puszta tényét főbenjáró bűnnek nyilvánították, amely a pogányságnál vagy a hitetlenségnél is rosszabb. Ortodox hitvallásuk ugyan puszta feltevésekre épült, és az ellentétes nézetek elsimítása következtében alakult ki, de mihelyt elérték az egységet, ezt kiinduló pontnak, ős igazságnak tekintették, s mindazt, ami

nem illet az imént frissen épített alkotmányba, káros eltérésnek minősítették. Így merőben megváltoztatták a korabeli ideológiai harc képét. A mozgás valójában nem egyetlen pontból indult ki, nem egy egyenes vonalhoz képest történtek elhajlások, hanem kezdetben sok kiinduló pont, sok vonal volt, irányzatok tömkelege, melyeket a kánon szerkesztői ügyes furfanggal bizonyos egységbe rendeztek, kirekesztve számos eretnek tant, amely nem illett a szóban forgó kompromisszumba. Röviden: az eretnekségek előbb voltak, mint a kánon, nem pedig fordítva.

Az Újszövetség összeállítói, az apologéták, *Az eretnekségek ellen* szerzője mítoszt költöttek az ősi, „tiszta" kereszténységről; ez a mítosz — a Krisztus-legendához hasonlóan — irodalmi talajon keletkezett. Korunk történészének az a feladata, hogy szétrombolja a II. századi dogmatikusoknak ezt az alkotmányát, s bebizonyítsa, hogy, miként „a kereszténység alapítói" sem léteztek, ez a hitvallás sem mindjárt teljesen kialakulva jelentkezett, addig ismeretlen igazságot hirdetve a világnak. Egyszer s mindenkorra szakítani kell annak a mítosz-költésnek minden csökevényével, amely a II. század világszemléletét jellemezte, és csodával, természetfölötti, égi erők váratlan beavatkozásával magyarázta a kereszténység létrejöttét. Ezt a kritikai munkát el kell végeznünk ahhoz, hogy hozzáláthassunk az új vallás keletkezése reális tényezőinek tanulmányozásához; ez a vallás bizonyos mértékig korábbi hitek folytatása és továbbfejlődése volt s ugyanakkor a művelődéstörténet egy bizonyos korszakának jelensége, mely meghatározott társadalmi-gazdasági és politikai körülmények között alakult ki.

Például felvetődött-e valaha is komolyan a keresztény közösségek gazdasági alapjának kérdése? Mit jelent a koinoniának, vagyis a közösség bajtársi, kollektív elvének állandó és kitartó magasztalása, amelynek következtében a tagok nem ismernek különbséget „enyém" és „tiéd" között? Vajon azt jelenti-e ez a formula, hogy a közösségek kebelén belül kollektív termelés volt, vagy akár csak kollektív fogyasztás is? Mit jelent a Jézusnak tulajdonított felkiáltás: „boldogok a szegények?" Hogyan egyeztethető össze Jézusnak a gazdag ifjúhoz intézett felszólítása, hogy adja el vagyonát és ossza szét a pénzt a szegények között, az ezt követő jelenettel, amikor megáldotta a dúsgazdag, de „jótékony" uzsorás házát?

Nem tanulmányozták kellőképp a kereszténységnek a rabszolgaságról való álláspontját sem, jóllehet már Marx megírta, hogy

„a kereszténység társadalmi elvei igazolták az ókori rabszolgarendszert . . .“[2] A kereszténység a rabszolgatartó társadalom viszonyai között jött létre, s ezért igen fontos tisztázni, miként vélekedett a rabszolgaságról. Azt is meg kell magyarázni, miként férnek meg az Újszövetségben olyan ellentmondások, mint a szabadok és rabszolgák Krisztus előtti egyenlőségének kinyilvánítása és egyes kegyetlen, rabszolga-gyűlölő evangéliumi példabeszédek.

Másfelől a szakember előtt álló *konstruktiv* problémák közé tartozik az a kérdés, hogy miként jött létre az egyház mint növekvő organizmus s egyetemes szervezet, mely világuralmi tekintélyre törekszik és az államok és a népek fölébe helyezi magát.

Az újszövetségi szólamok és képek csodával magyarázzák az egyház létrejöttét. Ide sorolható Krisztusnak az a kijelentése, hogy az egyház a legapróbb maghoz, a mustármaghoz hasonlítható, amelyből nagy, terebélyes fa nő. *Az apostolok cselekedetei*ben említés történik arról, hogy Péter és János apostolok megalapították Jeruzsálemben az első közösséget, amely mintaképül szolgált a későbbiek számára. Végül ugyanez a könyv egyik fejezetében beszámol Pál apostol hittérítői tevékenységéről, aki húsz évig (i. u. I. század 40-es éveinek elejétől a 60-as évek kezdetéig) a pogányok között prédikált és keresztény közösségeket — „egyházakat“ — alapított a birodalom több nagyvárosában: Rómában, Korinthosban, Ephésosban, Philippiben, Thessalonikében, sőt még a távol eső Galatia tartományban is; s az apostol eközben óriási utakat tett meg igen rövid idő alatt, tengeren és szárazföldön, gyalogos vándorlásai közepette.

Így hitték, helyesebben szólva, így költötték és bizonyították az egyház eredetét a II. századi teológusok. Meglepő, hogy a XX. század elején Harnack teljesen elfogadta ezt a felfogást, amely az Újszövetség szerzőinek világnézetét tükrözi; *Mission und Ausbreitung des Christentums* („A kereszténység hittérítése és elterjedése“) című művéhez (1906) színes térképet is mellékelt, amely szemléltetően ábrázolja az apostol „vándorlásait“.

A mai történésznek nem esik nehezére, hogy szertefoszlassa e II. századbeli mítoszba illő tákolmányt. Ezután azonban jóval bonyolultabb kérdés merül fel előtte: milyen volt hát a valódi helyzet időszámításunk első két századában? Hogyan jöttek létre a *Pál apostol levelei*ben említett egyházközösségek, amelyeknek

[2] *Marx—Engels* Összes Művei. V. k. 173. o. (oroszul).

világosan kialakult szertartásaik, hittételeik, szervezeteik voltak, honnan eredt a „nagy világegyház" eszméje? Miből fakadt az a szilárd meggyőződés, amellyel saját, igazhitűnek és feddhetetlen erkölcsűnek tartott közösségüket szembeállították a tudatlanság és bűn homályába merült pogány világgal? Mindezek a tételek nem születnek egy csapásra, hanem hosszú fejlődés eredményei, régmúlt idők hagyományaiból táplálkoznak.

Ezért, véleményem szerint, a kereszténység igazi történetének felderítésével összefüggő problémák csak úgy oldhatók meg, ha elsősorban annak a kornak társadalmi, gazdasági és művelődéstörténetét tanulmányozzuk, amely előfutára volt az Újszövetség s dogmatikai formulái, mitológiai képei megjelenésének. A Marcus Aurelius és Lukianos korában élő keresztények szertartásai, társadalmi formái, szociális berendezése, világnézete bonyolult és több évszázados fejlődés eredménye és betetőzése.

*

Amikor könyvemnek a *Róma és a korai kereszténység* címet adom, ki kell jelentenem, hogy nem tekintem feladatomnak a kereszténység valamennyi ókori előzményének és előfutárának elemzését: egyelőre nem vizsgálom a régi keleti vallásoknak a korai kereszténységre való befolyását, és beérem azzal, hogy a görög—római eszmevilágba és a zsidó szektás mozgalomba nyúló gyökereit tanulmányozom. Ezt az eljárást többé-kevésbé igazolja az a körülmény, hogy tanulmányom nem terjed az Újszövetség és a II. századi keresztény írásművek kialakulásának korán túl: ebben az időszakban a kereszténység, miután elvált a zsidó szektásságtól, éppen csak rálépett a szinkrétizmus[3] útjára, vagyis megkezdte a pogány hiedelmek, nézetek és a régi keleti kultuszok alakjainak átvételét.

Művemben mindenekelőtt arra törekszem, hogy bebizonyítsam, mennyire fontos kiküszöbölni a Jézus Krisztusról és Pál apostolról szóló hagyományos legendákat, amelyek akadályozzák a kereszténység történeti tanulmányozását. Továbbá igen lényegesnek tartom a keresztény ideológia kialakulásának és a Római Birodalom szociális, társadalmi és művelődéstörténetének szinkro-

[3] Elegyítés, keverés; a vallástörténetben a különböző vallások, kultuszok egyesítése, összeolvasztása. — (A ford.)

nisztikus vizsgálatát. E folyamatok párhuzamos tanulmányozása és a keresztény irodalmi alkotások helyes időrendjének megállapítása lehetővé teszi, hogy szétfoszlassuk azt a legendát, amelyet az egyházi hagyomány költött Krisztusról. E munkámban tehát különös figyelmet fordítok a korai kereszténység forrásainak kritikájára és társadalmi jellegének meghatározására.

ELSŐ RÉSZ

ÁLLAM ÉS VALLÁS AZ ÓKORI VILÁGBAN

1. Állam és vallás a hellénisztikus monarchiákban

Az időszámításunk II. és III. századában élt keresztény írókat nagyon érdekelte az egyháznak mint „isten országának" *(regnum dei)* és az államnak, a császár országának *(regnum caesaris)* szembeállítása. A legszélsőségesebbek azt állították, hogy az egyház öröktől fogva fennáll, a mérsékeltebbek pedig beérték annak hangoztatásával, hogy az emberiség e két világszervezete egymás mellett áll fenn s egyszerre keletkezett.

Az egyház első körvonalait Elő-Ázsiában figyelhetjük meg, a világuralomra törekvő Achaimenidák perzsa monarchiájának uralkodása idején. Az Achaimenidák valláspolitikáját viszonylag is engedékenység és mérséklet jellemezte. A perzsa királyok azonban szükségesnek találták, hogy szövetkezzenek a birodalmukba tartozó dolgozó és termelő lakosság legtehetősebb, legműveltebb és legbefolyásosabb rétegeivel.

A királyi kegy nagylelkűségének ürügyén a perzsa uralkodók ravasz számítással biztosították birodalmuk uralkodó osztálya politikai függetlenségét: megengedték a judeai papi arisztokráciának, hogy aranykészleteket tartson, adót szedjen hitsorsosaitól és egyúttal irányítsa szellemi életüket. A kormány az istentisztelet e központjának létesítésével arra törekedett, hogy e másodlagos vallási közigazgatás útján féken tartsa és engedelmességre szorítsa a más vallású lakosság szétszórtan élő gyülekezetét.

A perzsák vallási türelmessége részben talán azzal magyarázható, hogy a szíriai és a judeai pénzarisztokrácia igen fontos eszköz volt a birodalom pénzügyi kormányzásában. A perzsa állam és a judeai társadalom kapcsolata azonban nemcsak külsőséges,

üzleti volt: a két kultúra — az iráni és a semita-levantei — közeledett egymáshoz: később a zsidóság körében erős befolyásra tett szert az *iráni dualizmus*: a zsidó Jahve felöltötte Ahuramazdának, a világosság istenének vonásait, s az utolsó ítéletről, a paradicsomról és a pokolról, a halottak feltámadásáról és a léleknek a mennyei fényességbe költözéséről való elképzelést is átvették a perzsáktól.

Más valláspolitikai módszerek jelentkeztek Elő-Ázsiában és Egyiptomban Nagy Sándor hódításai után, amikor makedón—görög katonák, kereskedők és iparosok telepedtek meg ezeken a területeken is. Míg a perzsák hegyi váraikból kormányozták az idegen és más hitű lakosságot, a hellénisztikus állam alapítói a leigázott népek között telepedtek le, s temérdek katonai kolóniát és kézműves-telepet alapítottak, amelyek közigazgatás tekintetében a görög városállamokhoz hasonlítottak.

A Ptolemaiosoknak, Seleukidáknak, Attalidáknak a vallás iránt tanúsított magatartása nem nevezhető türelmesnek: az uralkodók tekintélyük megerősítése érdekében maguk akartak a kultusz élére állni. A vallást tudatosan és rendszeresen alkalmazott kormányzási eszköznek tekintették, amelyet a tömegek pénzügyi és rendőri leigázására használtak; a nyilvános ünnepségek egyrészt az uralkodó személyének dicsőítésére szolgáltak, másrészt alkalmat nyújtottak alamizsna osztására, a tömeg lekenyerezésére. Politikai számítás rejlett I. Ptolemaios azon intézkedésében is, hogy felvette a Sótér (Megváltó) címet.

A hellénisztikus királyoktól a római császárok átvették a gondosan kidolgozott államvallás valamennyi formáját: az elhunyt uralkodó megdicsőülését, az élő uralkodó szellemének az ég lakói közé sorolását, az áldozatok bemutatásával, játékokkal és ajándékozással összekapcsolt nagy ünnepi gyűléseket, valamint a vallási cselekményeket végző, nagy létszámú papságot.

A Ptolemaiosok, Seleukidák és Attalidák természetesen — szervezői ügyességük ellenére — sem tudták irányítani a fegyvertelen, elnyomott és adókkal sújtott lakosság széles rétegeiben végbemenő vallási mozgalmakat: ezeknek a népeknek saját tanítóik és törvénymagyarázóik, saját tudományuk és irodalmuk volt, amely a régi helyi hagyományokban gyökerezett s nem hódolt meg a görög irodalom befolyása előtt; az egyiptomi, szíriai, judeai, kis-ázsiai írók, szónokok, igehirdetők, törvénymagyarázók elsajátították ugyan a hivatalos és irodalmilag hajlékony görög

nyelvet, de önálló filozófiai, történetírási és jogi módszereket és rendszereket dolgoztak ki ; ezekhez az írókhoz tartozott például Manéthón, az ősi egyiptomi krónikák folytatója és Bérossos, Babilon történetírója. Az ő kortársaik voltak annak a hatalmas törvénytárnak és történeti gyűjteménynek a szerkesztői, amely később, a keresztény teológusok kezében, az Ószövetség „hivatalos" nevet kapta. Ez a szent könyv, amely állandóan újabb jövendölésekkel bővült, a bosszú lehetőségével kecsegtette az elnyomott, szenvedő népet, azt ígérte, hogy egyszer majd leszámolhat a „sátáni állammal", a „szörnyű vadállattal", azt jósolta, hogy hamarosan eljön a csodálatos, fényességes megváltó-vezér. E jövendölésekben valóságos események tükröződtek. Már az i. e. II. század hatvanas éveiben szembetalálta magát az államvallás legbuzgóbb terjesztője, IV. Antiochos Epiphanés a judeai Makkabeus-felkeléssel, amely a vallás zászlaja alatt, szent háború alakjában kezdődött, az „isteni igazság" nevében.

Miután Pompeius meghódította Szíriát (i. e. 63-ban), Augustus pedig Egyiptomot (i. e. 30-ban), a Seleukidák és a Ptolemaiosok birodalma minden kincsével együtt Rómáé lett. De Rómára hárult az a sok nehézség és veszedelem is, amely ezeken az ősi műveltségű, elő-ázsiai és északkelet-afrikai területeken dúló ádáz társadalmi ellentétekből fakadt.

Augustus korában még nem használták a „Messiás" szót (judeai kiejtése : „Masiah"), amelynek görög fordítása : Christos (Krisztus), azaz „isten felkentje". De már kialakult a messianizmus valamennyi vonása, egész programja. I. e. 16-ban a gaulanitisi (vagy galileai) Júdás felkelést szervezett az „isteni igazság" nevében, a vezér megjelenését várva : az „igaz hit" harcosainak elképzelése szerint ugyanis az istennel ellenséges, sátáni erő minden jegye Rómában testesült meg. A *regnum caesaris* (császár uralma) — *regnum diaboli* (ördög uralma) volt.

2. *Görögországi társaságok és szövetségek az i. e. utolsó három évszázadban*

Az időszámításunk előtti utolsó századokban Görögország a titkos társaságok, testvériségek, szövetségek klasszikus hazájává vált. Számtalan zártkörű kis szövetség, csoportosulás jött létre, amelynek tagjai — magánszemélyek — belső életükbe merültek,

s távol tartották magukat a háborútól, a közügyektől, a zajos népgyűlésektől.

Mikor keletkeztek az első ilyen csoportok és társaságok? Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy az efféle politikán kívüli baráti körök vagy testvériségek mintaképe Sókratés barátainak, tanítványainak csoportja volt, amely a peloponnésosi háború idején alakult. Sókratés politikai pörében bűnéül rótták fel, hogy megrontja az ifjúságot és elhanyagolja az isteneket, akiket az egész város tisztel; vádlói ezzel azt akarták mondani, hogy a filozófus elvonja a fiatalságot az állam szolgálatától és megvetést tanít az államot oltalmazó istenekkel szemben.

Sókratés ellenfelei arra hivatkozhattak, hogy éppen a filozófus legtehetségesebb tanítványai — Alkibiadés, Kritias, Xenophón — árulták el Athént. A maguk módján igazuk is volt: megérezték, hogy rés támadt a politika épületében, megriadtak az *apolitizmus* hirdetésétől. Az efféle baráti egyesületek létrejötte szemléltetően bizonyította, hogy a társadalon legtevékenyebb tagjai mindjobban kitérnek az állam szolgálata elől. A Sókratést követő filozófusokat már nem üldözték, mert arra az időre a városállam, a görög polis, már teljesen széthullott, elveszítette tekintélyét: Platón, Aristotelés, Zénón, Epikuros iskolái teljesen akadálytalanul szervezkedtek a baráti társaságok vagy testvériségek mintájára.

A tudósok, tanítók, szónokok példáját követve, más foglalkozásúak — kézművesek, művészek, zenészek, tengerészek, szőlőművelők — szintén baráti körökbe, testvériségekbe tömörültek. Valamennyiük jellemző vonása volt az a törekvés, hogy szakítsanak a politikával, kitérjenek az állampolgári gondok és összetűzések, párt-cselszövények, a becsvágy szította vetélkedés elől, s csakis egymás kölcsönös támogatásával, szellemi érintkezéssel foglalkozzanak, baráti, szakmai környezetükben. Görögországban az efféle baráti egyesületeket, köröket és magán-szövetségeket *θίασοι* (thiasoi)-nak és *ἔρανοι* (eranoi)-nak nevezték. Igen sok ilyen társaság volt, és a legkülönbözőbb okok miatt jöttek létre. Voltak kereskedő-társaságok, amelyek kiváltképp a nagy kereskedelmi központokban — Athénben, Délos és Rodos szigetén, Alexandreiában fejlődtek naggyá, s közös kereskedelmi ügyletek kapcsolták össze őket. Szövetségeket alapítottak az ércbányászok, akiket nehéz munkájuk fűzött össze, valamint a szobrászok és a fazekasok is. Ünnepnapokon közös ünnepi szórakozásra egyesültek a polgárok,

de temetkezési egyletekbe is tömörültek, hogy nyugodt sírhelyet biztosítsanak maguknak s ezáltal jobb helyet kapjanak a túlvilágon. Az efféle szövetségek különösen népszerűek voltak a szegénynép, a munkások s a rabszolgák körében.

Valamennyi körben, baráti egyesületben, társaságban volt kisebb-nagyobb vallási elem is, és ez teljesen érthető: hiszen ha a tagok nem hódoltak az állam isteneinek, ha nem bíztak bennük — akkor különösen befolyásos „pártfogót", különösen kedvelt őrzőangyalt kellett választaniuk védőjükül. Ilyeneket lelhettek a másodrendű istenségek és a hősök sorában, akik a görögök hite szerint „halhatatlanságot szerzett emberfölötti emberek" voltak. A görög szövetségek körében Dionysos, Hermés, Héraklés, Orpheus és Asklépios voltak a legnépszerűbbek. Ezek a hérosok (ill. istenek) eleinte meghatározott szakmák pártfogói voltak: Dionysos a szőlőművelőké, Asklépios az orvosoké, Orpheus az énekeseké és a zenészeké, idő múltá- azonban egyre nagyobb népszerűségre tettek szert; egyidejűleg pedig az eredeti, durva és érzéki mítosznak mindinkább jelképes, épületes értelmezést adtak. Dionysos például, akit a menádok (őrjöngő asszonyok) szétmarcangoltak és Zeus feltámasztott, *az új, boldog életre újjászülető mártír jelképes alakjává* vált; Orpheus, aki leszállt a pokolba és megigézte az alvilág királyát, a halálon diadalmaskodó, szárnyaló ihlet s a homályból a fény felé törő, halhatatlan lélek géniuszát jelképezte; Hermést az emberi nyáj őrzőjének, az eltévelyedett bárányok megmentőjének tekintették. Idők múltán pedig a vállán bárányt vivő Hermés szobra Krisztusnak, a Jó pásztornak mintaképévé vált.

A zártkörű gyűléseken, ahol a kör tagjai találkoztak, isteni védnökükhöz fohászkodtak; egyes napokat hőn szeretett, drága pártfogóik születése és halála megünneplésének szenteltek. Az éj csendjében, szigorú titokzatosság leple alatt, drámai jelenetek, úgynevezett *misztériumok* játszódtak le, amelyek a meghaló és újjászülető védnök-géniusz sorsát ábrázolták; a hívők, a titkos szertartáson résztvevők úgy vélték, hogy ekként rájuk is átszáll a géniusz éltető ereje, s felkészülnek az újjászületésre, a jövendő örök életre.

A körök, kis szektás csoportok különösen akkor szaporodtak el, amikor a politikailag gyenge Görögország először Makedónia, majd Róma zsákmánya lett. E körülmények kedvező talajt teremtettek egy új vallási irányzat behatolásához, amely egyesíteni tudta a széthúzó hívőket. Ugyan hogyan állhattak ellen Dionysos,

Hermés, Orpheus, Héraklés tisztelői annak a kísértésnek, hogy ne higgyék azt, hogy éppen az ő szeretett, drága, egyetlen őrző géniuszuk a világ megváltója! Sok-sok apró sejt, amelyből később az egyház világszervezete létrejött, már jóval időszámításunk előtt fennállt, a politikailag elsatnyult görög világban. A kereszténység felvétele azután véget vetett szétforgácsoltságuknak.

A görögországi körök és társaságok formáit átvették az egyiptomi, szíriai, kis-ázsiai keresztény közösségek. Időszámításunk II. századának hetvenes éveiben Lukianos a keresztény közösségeket *θίασοι*-nak (gyülekezeteknek), vezetőiket *θιασάρχαι* -nak (közösség-vezetőknek) nevezte; ugyanez idő tájt Celsus a keresztény közösségek tagjait *θιασῶται* néven említette. Világos, hogy a pogány írók szemében, a római hatóságok felfogása szerint, a keresztény eklézsiák (közösségek, egyházak) szervezetük tekintetében semmiben sem különböztek a görög *θίασοι*-tól és *ἔρανοι* vallásos jellegű gyülekezetek).

3. *Vallási mozgalmak a rabszolgarendszer fejlettségének tetőfokán*

Az i. e. II—I. századi rabszolgatartó társadalomban rendkívül éles különbség volt az uralkodó osztályok és dolgozók között: az urak véleménye szerint a felszabadított rabszolga, bármekkora anyagi jólétre tett is szert, örökre magán viselte származásának eltörölhetetlen bélyegét. Az „előkelők"-nek a „csőcselék" iránt táplált megvetése, az alsó néprétegek, a politikából kirekesztettek vagy önként visszavonulók ellenzékisége rendkívül fokozódott, engesztelhetetlenné vált. A szegénynép és a rabszolgák határtalanul gyűlölték elnyomóikat s mindazokat, akik a hadizsákmányon tollasodtak meg: az általuk emelt szép templomok, diadalkapuk, isten- és királyszobrok a dolgozókban csak ellenszenvet keltettek. Ezért terjedtek el oly szélsőséges erkölcsi nézetek a szegénynép körében; az aszkéták — az elnyomott tömegek érzéseit és felfogását tolmácsoló próféták — elátkozták a gazdagság, a bőség, az anyagi jólét s az esztétikai szépség minden válfaját, a szegénységet eszményítették, szent állapotnak, erénynek s isten előtti érdemnek nyilvánították.

A hosszú háborúk következtében a diadalmas Római Birodalom középpontjában, Itáliában temérdek rabszolga gyűlt össze. Meg-

kezdődött a nagyarányú rabszolgafelkelések időszaka. Ez az időszak a római történelemben i. e. 146—30-ig tartott; ezalatt teremtették meg a rómaiak — akik addig csak Itália és Hispania urai voltak — hatalmas birodalmukat, az Imperium Populi Romanit, Afrika és Numidia, Gallia, Görögország, Makedónia, Kis-Ázsia, Szíria, Egyiptom és Kyréne meghódítása útján.

A viharos összecsapásokon kívül, állandó, fojtott gyűlölet égett a néptömegekben a fennálló renddel szemben. Passzív tiltakozásuk a temérdek szektában, az aszkéta és fél-aszkéta társaságok gyakorlatában fejeződött ki. Később egy közös vonás jellemezte az egymással torzsalkodó csoportok világnézetét: mindegyik a maga vallásának zászlaja alatt küzdött. Az állam feje közvetítőnek nyilvánította magát az égi isten és az emberek között: megváltónak hirdette önmagát (*σωτήρ*). A tiltakozó tömegek szemében azonban csak „ál-megváltó" volt.

4. *A görög—római és zsidó világ legfőbb társadalmi és vallási irányzatai*

Az i. u. I. században a görög—római gondolkodók istenkeresése és a zsidó—hellén szektásság nem volt kapcsolatban egymással: Seneca aligha tudott az egyiptomi vagy a szíriai szektásokról, a palesztinai esszeusok (*ἐσσηνοί*) pedig valószínűleg édeskeveset törődtek Róma vagy Karthágó kulturális életével.

Az ösztönös materializmus és az ateizmus csupán múló jelenség volt a római társadalom legfelsőbb rétegeinek világszemléletében. A vallástalanság, a lélek halhatatlanságának tagadása, „a dolgok természetének" nyugodt, derűs, tudományos szemlélete, amelyet az i. e. I. században élt Lucretius hirdetett, néhány írónál ugyan még fennmaradt — például Velleius Paterculus, Valerius Maximus, Plinius Maior írásaiban —, de ez az irányzat csakhamar hanyatlásnak indult. Már a Lucretiust követő nemzedékben, Augustus idején, a vallásosság új áramlata jelentkezett a római társadalomban s különösen élesen megmutatkozott Vergilius messianizmusában. Időszámításunk I. századában a vallási kérdések iránti érdeklődés fokozódott, és Senecánál az istenkeresés és a lélek halhatatlanságáról való ábrándozás formáját öltötte.

A római császárok, a hellénisztikus uralkodók mintájára, alattvalóik hűségre nevelése céljából a vallást politikai-közigaz-

gatási eszközként alkalmazták; el akarták hitetni szolgaian alázatos népeikkel, hogy a császárok az egész emberi nem megmentői. A császárok valláspolitikája azonban ellenszenvet keltett a néptömegekben az állam iránt, és arra ösztönözte őket, hogy egy más, képzelt világba meneküljenek, amelyben semmiféle földi hatalom nem tud behatolni az emberi lélek mélyére, nem férhet hozzá a legtitkosabb emberi vágyakhoz és óhajokhoz sem. Így alakult ki a boldog túlvilági élet ábrándja.

Ez a politikaellenes, vallási eszme igen világosan kidomborodik Senecánál, aki a *respublica maiori* — az egész emberiséget felölelő örökkévaló közösséget — szembeállítja a *respublica minor*ral, az apró érdekeket képviselő, múló közösséggel.

Míg a felső társadalmi rétegekben a teológiai gondolkodás kialakulása tapasztalható, óriási sikert érnek el a Róma számára addig ismeretlen keleti vallások is, amelyek széles néprétegeket hódítanak meg. A keleti kultuszok, szertartások és hitek beáramlását nagymértékben elősegítette az a körülmény, hogy Róma hatalma alá hajtotta az egyiptomi, szíriai és kis-ázsiai hellénisztikus monarchiákat.

A Rómában és a birodalom nyugati részén elterjedt idegen vallások közül kiválnak az egyiptomi kultuszok. Tacitus írásaiból tudjuk, hogy a legelőkelőbb római társaság Isis kultuszának hódolt. Az egyiptomi vallás e fényes, külső sikerén kívül említést érdemel az egyiptomi mágia és az egyiptomi nekromantia[1] befolyása is, amely később egyik forrása lett a szentek, ereklyék kultuszának, a katakombák vallásának, ami széles néprétegeket hódított meg.

Az I. század derekán, Claudius és Nero idején, a zsidó vallás nagy befolyást szerzett a fővárosban és az udvarnál. A zsidóságban ez idő tájt — mint Josephus Flavius és az alexandreiai Philón írásaiból tudjuk — rendkívül fejlett volt a szektás mozgalom. Flavius részletesen leírja a palesztinai esszeusok szerzetesi közösségeit, Philón pedig a hozzájuk sokban hasonlító therapeutákról beszél. A nazoreus, ebionita szektákról még hallani fogunk.

Mindezeknek a szektáknak jellemző tulajdonsága az elvonulás a várostól, az aszkétizmus, a családi élet és az egyéni gazdaság megtagadása, a szoros társaságokba tömörülés és a szegénység istennek tetsző állapotként való magasztalása. A szektások hiedel-

[1] Halottak szellemének megidézése jóslás céljából.

mei, szertartásai és szokásai rendkívül népszerűek voltak a zsidó világban. Josephus Flavius és Philón, tehetős és nagyműveltségű ember létükre, nagy rokonszenvvel és tisztelettel vélekedtek az esszeusok és a therapeuták közösségeiről. Igen fontos Flaviusnak az a megállapítása, hogy a szigorú életű remetékhez a rokonszenvezők széles köre csatlakozott, akik megtartották ugyan családjukat és vagyonukat, de az aszkéták imádságait és szertartásait magukévá tették és mérsékelt, önmegtartóztató életet folytattak, szakítottak a pompával és a világ hiúságaival.

A zsidó szekták csupán szélsőséges formái az egész Földközitengermelléken elterjedt irányzatnak, amely *a vallási tudat és a vallási gyakorlat új fejlődési szakaszának* nevezhető. Lényege az volt, hogy széles társadalmi rétegek szakítottak a pompás, színes, nyilvános szertartásokkal és csendes, magányos vallásra tértek át, amely zárt köröket, szűk baráti közösségeket honosított meg: ilyenek voltak a zsidó *zsinagógák*, a görög *eranosok* és *thiasosok*, a római *collegiumok*.

A vallási gondolatot ezekben a hivatalosságtól és világi hiúságtól elzárkózó, elszigetelt közösségekben különös hévvel és buzgalommal ápolták. Itt beláthatatlanul tág tere nyílt a valláskeresésnek. Ezek a közösségek szétforgácsoltak, különbözők voltak, de közös vonásaik is akadtak hit és szertartás tekintetében. Valamennyinek jellegzetes tulajdonsága volt a védőszellem tisztelete, továbbá a szent lakoma, amelyen — hitük szerint — szellemi patrónusuk is részt vett; mindegyik közösségnek saját temetkezési helye volt: a tehetősebbek a kápolna földalatti sírboltjába *(scholé)*, a szegények pedig a katakomba egy részébe temetkeztek. A baráti kör külön gazdaságot tartott fenn, gondoskodott a kölcsönös segélyezésről, a vagyon biztosításáról, a szegények istápolásáról. A kollektivizmus e válfaját görögül *κοινωνία* (közösség)-nek nevezték; legfőbb erkölcsi szabályuk az volt, hogy a hittársak körében nincs különbség „enyém" és „tiéd" között.

A legbuzgóbb közösségek, amelyek példaképül szolgáltak a többinek, vonzódtak az aszkétizmushoz, s a szélsőséges önmegtartóztatást, a szegénységet hőstettnek, a tiszta, szent élet gyakorlásának tekintették.

E körök sajátosságai közé tartozott végül, hogy megvetették az iskolákban tanított, arisztokratikus színezetű, nagyvilági tudományt, elítélték az értelem filozófiáját és a misztika felé hajlottak. E tan vezető alakjai a vándor igehirdetők és prédikátorok voltak,

akiket *prófétáknak*, *apostoloknak* neveztek; ők tartották fenn a kapcsolatot a közösségek között is.

Ez a vallási szakadás, amely társadalompolitikai szempontból nem egyéb, mint széles társadalmi rétegek eltávolodása a politikai élettől, az i. e. utolsó két században ment végbe a hellén Kelet országaiban; a római befolyás területén később, időszámításunk I. századában kezdődött.

A korabeli értelmiség érdeklődéssel, rokonszenvvel fogadta az aszkéta és a misztikus mozgalmat, és hódolt ama „szent" emberek hősi életmódjának, akiket az evangélisták később „lelki szegényeknek" vagy egyszerűen „szegényeknek" neveztek.

A szegénységnek, az egyszerű életmódnak, önmegtagadásnak ez a kultusza megfigyelhető három írónál, aki egymástól függetlenül működött az I. század derekán: a római Senecánál, az egyiptomi zsidó Philónnál és a palesztinai zsidó Josephus Flaviusnál. Seneca és Flavius áhítattal ír tanítómestereiről, akik aszkétaéletet éltek. Philón és Josephus Flavius nagyszerű jellemzést hagyott ránk e szerzetesi közösségekről, az első az egyiptomi therapeutákról, a második pedig a palesztinai esszeusokról; mindkét író, noha a tehetős városi társadalmi rétegekhez tartozott és igen művelt ember volt, e remetéket tekintette a tiszta, fennkölt eszme példaképeinek.

AZ I. SZÁZADI RÓMAI RABSZOLGATARTÓ TÁRSADALOM FELSŐBB RÉTEGEI

(Seneca, Tacitus, Suetonius, Valerius Maximus és Velleius Paterculus adatai alapján)

1. *Urak és rabszolgák*

A Sulla, Pompeius, Caesar és Augustus által alapított birodalom az ókori világ mérhetetlen kincseit juttatta a rómaiak kezébe. Mifélék voltak ezek a kincsek, kik voltak tulajdonosaik és hogyan használták fel a nekik jutott mesésen gazdag, káprázatos örökséget?

Tacitus szerint Tiberius, az erkölcsök őre, a római társadalom legfelsőbb rétegei fényűzésének és pazarlásának ostorozója, három csoportba osztotta a mágnások vagyonát: *villae, fenus, servi.* Az első a városi és a környékbeli palotákat jelentette, a második a pénzt, aranyat és ezüstöt, az utolsó pedig a rabszolgákat, akik otthon vagy a *latifundium*okon (nagybirtokokon) dolgoztak.

Seneca jellemző adatokkal egészíti ki e csoportosítást. *De tranquillitate animi* („A lélek nyugalmáról") című művében elmondja, hogy a birodalom uralkodó osztályának kezében van a föld három legfőbb java: *mancipia, possessiones, dignitates* (rabszolgák, birtokok, hivatali méltóságok); említést érdemel, hogy az író szemében a rabszolgák állnak az első helyen, mint a legbecsesebb érték. Seneca továbbá sajátosan tagolt beosztással részletezi a mágnások kezén levő óriási ingatlan és ingó vagyont: *praedia, horti* (földbirtokok, kertek), *alieno colono rura pretiosa* (idegen földművesek által művelt jövedelmező földek, vagyis a provinciákon levő területek), *grande in foro fenus* (hatalmas összegek a pénzpiacon). A birtokok nagyságáról szólva, Seneca közli, hogy némelyik földesúr azzal dicsekedett, hogy egy egész folyó vidékén uralkodik: forrásaitól a torkolatáig.

Ezeket a hatalmas pénzösszegeket nem lehet a szó mai értelmében tőkének nevezni: a fenus olyasmi volt, mint Harpagon ládája, holt nemesfém-halmaz, vagy biztosítékul, illetve busás hasznot hajtó kölcsön nyújtására szolgált. Jóllehet törvény tiltotta, hogy a legfelsőbb szenátori rend tagjai pénzkölcsönzéssel és üzérkedéssel foglalkozzanak, ezek könnyen megkerülték a tilalmat: felszabadított rabszolgáikkal hajtatták végre uzsorás-ügyleteiket.

A birodalom legnagyobb kincsei az egész lakosság jelentéktelen részének kezében összpontosultak. Ezek az emberek az egyszerű polgárság fölé emelkedtek s két kiváltságos rend *(ordo)* tagjai, illetőleg cím birtokosai voltak: a szenátori, illetve a lovagi rendé.

Az első rend *(ordo senatorius)* kötelékében már csak kevesen maradtak a régi nemzetségek, a hajdan ragyogó Corneliusok, Aemiliusok, Domitiusok és mások sarjai közül; a legtöbb szenátor nemrég kapta méltóságát, az itáliai városi arisztokráciából került ki és a császár szolgálatában emelkedett magasra. Csak e cím birtokosai tölthették be a legfőbb állami hivatalokat (consul, praetor, legatus, provinciai helytartó, legio-parancsnok, praefectus) és lehettek a szenátus tagjai. A megtiszteltetés szorosan összefüggött a gazdagsággal: a szenátor csak akkor tarthatta meg rangját, ha vigyázott a rend becsületére és anyagilag is megütötte a mértéket; a szenátornak legalább 1 millió sestertius[1] értékű vagyonnal kellett rendelkeznie, s elveszítette címét, ha elszegényedett, vagy ha felszabadított rabszolganőt vett feleségül; ezt becstelenségnek tartották az előkelőek szempontjából.

A második, lovagi cím *(ordo equester)* azokat a nemzetségeket illette, akik a római hódítások alatt a provinciák kormányzásával kapcsolatos bérleteken és pénz-ügyleteken gazdagodtak meg. A lovagok vagyoni cenzusa alacsonyabb volt, mint a szenátoroké: 400 000 sestertius, s a birodalmi közigazgatás másodrendű állásait nyerhették el, főként a pénzügyi igazgatással kapcsolatos tisztségeket. Sokan közülük procuratorok lettek s valamelyik provincia egy részét kormányozták. (Judea procuratora volt például i. u. 26—36-ig Pontius Pilatus, aki Josephus Flavius írásaiból ismert és az evangéliumokban is szerepel.)

Akárcsak a szenátorok, a lovagok is különleges dísz-öltözetet hordtak: a szenátorok széles bíborszegélyű fehér tógát, a lovagok

[1] Tájékoztatásul: Az i. u. I. sz.-ban 1 sestertius kb. 0,9 g ezüstöt tartalmazott. — (A ford.)

pedig keskenyebb szegélyűt *(toga praetexta laticlavia*, ill. *angusticlavia)*. Színházban mindkét rend tagjai díszhelyen ültek, a császári páholy közelében.

Kiváltságos helyzetéért az uralkodó osztály örökös félelemmel fizetett: rettegett puszta létéért. Hogy mennyire ingatag volt a rabszolgatartó társadalom legfelsőbb rétegeinek és az élükön álló császárnak a jóléte, példa rá egy Clemens nevű rabszolga vakmerő kísérlete. Clemens Augustus halála után összeesküvést szőtt Tiberius császár uralmának megdöntésére s elbitorolta Agrippának, Augustus unokájának nevét. Meg kell jegyezni, hogy Tiberius mostohafia volt Augustusnak: anyjával, Liviával együtt cselszövényekkel üldözte az ifjú Postumus Agrippát, Augustus utolsó egyenes leszármazottját, s kieszközölte, hogy a lakatlan Planasia szigetre száműzzék; amikor pedig Tiberius anyjától értesült Augustus haláláról, nyomban titkos parancsot adott Agrippa megölésére.[2]

Pompásan beszéli el Tacitus ezeket az eseményeket. Erkölcsileg elítéli ugyan a romlott, zsarnoki Julius—Claudius-dinasztiát, de nem rejti véka alá rabszolgatartó elveit. A történetíró azonban önkéntelenül gyönyörködik a bitorló hős alakjában, aki lenyűgöző megjelenésével, nagyvilági modorával és ügyesen terjesztett álhírei révén sok-sok különféle rangú hívet szerzett magának, még a legmagasabb állásúak között is. Terve — mint Tacitus írja — „meglepő módon egyáltalán nem rabszolga-szellemre vallott". Tiberius fondorlattal palotájába csalta Clemenst. Tacitus kárörömmel írja le a „világ urának" és a vakmerő rabszolgának képzelt beszélgetését. Tiberius ezt kérdezte: „Hogyan adhattad ki magad Agrippának?", mire ezt a választ kapta: „Éppúgy, ahogyan te Caesar lettél" (vagyis: mindketten egyformán bitorlók vagyunk, mivel te nem Julius Caesar nemzetségéből származol, hanem a Claudiusok közül). Tiberius megölette Clemenst és titkon eltávolíttatta hulláját; úgy döntött, hogy elkendőzi az ügyet, mert nem mert pert indítani az összeesküvésben gyanús szenátorok és lovagok ellen, mivel esetleg kiderült volna, mennyire népszerűtlen ő maga s milyen kedvező emléket hagyott maga után Clemens, a bátor és okos rabszolga.

„Bár rabszolgának született, nem rabszolga-szellemű ember"

[2] Vitás, hogy ki adott parancsot Postumus Agrippa megölésére. A források nem erősítik meg egyöntetűen, hogy Tiberius tette.

— ez a megállapítás másutt is szerepel Tacitusnál; abban a jellemrajzban, ahol Epicharis felszabadított rabszolganőt örökíti meg, aki részt vett Piso 65-ös, Nero-ellenes összeesküvésében. Ezt az egyszerű származású, hős asszonyt, aki bátran állta a kegyetlen kínzásokat s egyetlen társát sem árulta el, valósággal szembeállítja az író a hitvány „tisztavérű" arisztokratákkal, akik a kihallgatás során mindjárt elveszítették a fejüket. Újra emlékeztetnünk kell arra, hogy Tacitus nem volt híve a rabszolgarendszer megreformálásának, sőt puszta enyhítésének sem; általában konzervatív társadalmi nézeteket vallott. A népi tömegeket két részre osztotta: *populus integer*re (tiszta nép), amely az előkelő családok köré tömörült; ide tartoztak „a legkülönb rabszolgák", valamint a *plebs sordidá*ra (piszkos csőcselék), mely föntről kapott alamizsnából él; ide sorolhatók egyúttal „a hitvány rabszolgák". Tacitus társadalmi képei annál becsesebbek számunkra, mert, szinte kívánsága ellenére, kénytelen elismerni, hogy a rabszolgákban s általában az „alacsony származású" emberekben is akadt öntudat és erkölcsi erő.

Nyolc esztendő sem telt el Clemens összeesküvése óta, s Itáliát máris rabszolgafelkelés fenyegette *(belli servilis semina)*, ugyanott, ahol annak idején Spartacus gyűjtötte seregét. Ez alkalommal egy Curtisius nevű volt praetorianus állt a mozgalom élén, aki észrevehetően értett a hadművészethez s mindenesetre ügyes agitátor és szervező volt, mivel a „legvadabb" rabszolgákat *(ferocia servitia)* toborozta össze a szétszórt apuliai birtokokon és legelőkön; eleinte titkos éjszakai gyűléseken buzdította őket, hogy a szabadságot válasszák, majd nyílt felhívásokat *(libella)* intézett hozzájuk. Brundisiumban megkaparintottak két kereskedelmi hajót és tengeri támaszpontot szándékoztak létesíteni. Csak a hatóságok sürgős intézkedése és nagy katonai erők kivezénylése tudta megakadályozni a felkelés kirobbanását. A győztes, Staius hadi tribunus, foglyul ejtette Curtisiust vezérkarával együtt és nagy csoport újonnan szerzett rabszolgát hajtott Rómába, amely már úgyis reszketett a temérdek házi rabszolga miatt, míg a szabadon született plebeiusok száma napról napra fogyott. (Tac. Annales, IV. 27.) A rabszolgafelkelés veszélyét az is növelte, hogy a köznép, a „szabadon született plebeiusság" egytől egyig a rabszolgák pártján volt.

Tacitus leírja azokat a zavargásokat, amelyek 62-ben, Nero idején zajlottak le a római praefectus, Pedanius Secundus szenátor meggyilkolása miatt. Ezt a magas állású hivatalnokot, aki temérdek

rabszolgának parancsolt, saját palotájában ölte meg egyik rabszolgája; a gyilkosság oka állítólag bosszú volt, mivel ura nem akarta felszabadítani, vagy pedig szerelmi ügy miatt kaptak össze. Az esetet mindjárt országos jelentőségű üggyé dagasztották; a szenátusban a rémült rabszolgatartó-mágnások — hogy bosszút álljanak társukért és megbüntessék a hűtlen rabszolgákat — annak az Augustus idején hozott terrorisztikus törvénynek az alkalmazását követelték, amely kínzással és kivégzéssel sújtotta az egész „familiát", vagyis valamennyi rabszolgát, aki a gyilkosság idején ura házában volt. A praefectus házanépe négyszáz főből állt; a szenátusi döntés értelmében a fórumra kellett kísérni őket, nyilvános ítélkezés céljából. Ez azonban egyáltalán nem volt könnyű dolog: a plebs hevesen pártolta a rabszolgákat, óriási tömeg verődött össze, elzárta a menet útját és ostrom alá vette a szenátust, az ügy megszüntetését követelve. A szenátus halálos rémületében kénytelen volt az uralkodó segítségét kérni. Nero egy csapat katonát küldött, és a tömeg csak a katonai megtorlás fenyegetésére, az úton felállított légionáriusoktól visszaszorítva, tűrte el, hogy Pedanius Secundus rabszolgáit a kínpadra, a vesztőhelyre kísérjék.

Rendkívül érdekes Tacitus beszámolója azokról a vitákról, amelyek e gyilkosságról folytak a szenátusban. Az első szónokok a kegyetlen törvény enyhítését követelték, de a rabszolganyúzók kerekedtek felül, akik a legszigorúbb intézkedéseket sürgették. Tacitus idézi szószólójuk, Gaius Cassius szenátor beszédét. Nem a szenátusi levéltárban őrzött jegyzőkönyvi feljegyzést olvashatjuk, hanem egy történetíró szónoki hévvel átfűtött írásművét; de minden szava becses, mert színes, tömör formában tükrözi a korabeli rabszolgatartók világnézetét.

Cassius azért követeli a megölt praefectus népes cselédségének kegyetlen megkínzását, irgalmatlan kiirtását, mert az efféle bűncselekmény csakis a többi rabszolga tudtával, együttérzésével és támogatásával történhetett; tehát a rabszolgák *szolidaritását* hangoztatja. Véleménye szerint nem ok nélkül hozták az egész rabszolga-familia felelősségéről szóló szigorú törvényt: ez a végső biztosítéka, védelme az urak életének. A szónok felhívja hallgatóságát, hasonlítsák össze a régi s a mostani helyzetet. Az urak azelőtt sem nagyon bíztak a rabszolgákban *(suspecta ingenia servorum)*, de akkor kevés rabszolga volt, s valamennyi helybeli, ura földjein, házában nőtt fel, szerény körülmények között s

kiérdemelte ura jóindulatát. Manapság azonban egészen más a helyzet: a „familiák" idegenekből állnak *(nationes)*,[3] amellett pedig olyanokból, akiknek szertartásai teljesen mások mint a rómaiaké, más hitet vallanak, vagy nincs is vallásuk. Ezt a csőcseléket *(colluvies)* nem lehet másként kormányozni, csak megfélemlítéssel.

A szenátusban egyesek az emberiesség nevében tiltakoznak ez ellen, azt hangoztatják, hogy ha minden rabszolgát megkínoznak, akkor teljesen ártatlan emberek is szenvednek. Cassius azonban nem esik zavarba az ellenvetés miatt: az urak életkörülményeit a hadiállapothoz hasonlítja; mint ahogyan a szétzüllött, kötelességmulasztó katonákat sorshúzás alapján megtizedelik s gyakran éppen a legbátrabbak pusztulnak el — így mindig akad igazságtalanság az elrettentő, példás büntetésekben, amelyeket „a köz javára" *(utilitate publica)* alkalmaznak.

Hát ilyen „fennkölt" elvekre hivatkozik a halálra rémült rabszolgatartó, de milyen kevesekre, a társadalom milyen vékony felső rétegére vonatkozik a „közjó" fogalma!

Ez a téma — a maroknyi dúsgazdag mágnás veszélyes helyzete a tengernyi idegen fajú rabszolga közepette —, melyet Tacitus oly drámaian dolgozott fel fél századdal az események megtörténte után, állandóan szerepel Senecának, Nero kortársának műveiben is.

Seneca eléggé tehetős családból származott, s élete javarészét ügyvédkedéssel töltötte. Öreg korában azonban Nero nevelője és udvari kegyence lett, s az egyeduralkodó bőkezűsége folytán részesült minden jóban, ami a főnemesség számára elérhető volt: villae, fenus, servi. Gőgös, fényűző nagyurak közé került, akik körül óriási cselédség sürgött-forgott céltalanul. Seneca jellemző fejlett megfigyelőképességével kitűnően meg tudta állapítani Róma legnagyobb rabszolgatulajdonosainak hangulatát.

Idézi az e körökben elterjedt szólást: „ahány rabszolgád, annyi ellenséged!" Leírja, hogy a szenátus egy ízben olyan javaslatot tárgyalt, amelynek értelmében a rabszolgák különleges ruhát kaptak volna, megkülönböztetésül a szabad polgároktól; de idejében rájöttek, hogy fel kell hagyni e veszélyes tervvel, mivel ország-világ előtt kitudódott volna, milyen jelentéktelen csepp a szabad római polgárság a rabszolgák tengerében.

[3] Nemzet, népfaj; a rómaiak az idegen népfajokat értették rajta.

A zsarnokok, keleti kényurak, római egyeduralkodók — Sulla, Caligula — kegyetlenségét ostorozva, Seneca nem állja meg, hogy ne hangoztassa: „többen pusztultak el a rabszolgák dühétől, mint a királyok féktelen haragjától" *(non pauciores servorum ira cecidisse, quam regum)*. Azt állítja, hogy a köztársaság utolsó éveiben lezajlott rendkívül véres polgárháborúkban nem pusztult el annyi szabad polgár, mint amennyi a rabszolgák gyűlöletének esett áldozatul. Egy őszinte hangú levelében, amelyet barátjához, Luciliushoz írt, részletesen felsorolja azokat az eseteket és módokat, amikor s ahogyan a rabszolgák elbántak urukkal: „Panaszkodsz, hogy rabszolgáid elhagytak, megszöktek házadból. Sebaj! Roszszabbul is történhet. Van, akit kifosztanak vagy feljelentenek, mást meggyilkolnak, némelyiket elárulják vagy megfojtják, megmérgezik, rágalmazással teszik tönkre." Alig akad még egy ókori író, aki ilyen híven ábrázolta volna a kegyetlen osztályharcot!

2. *A római társadalom felső rétegének életmódja és erkölcsei*

Seneca leírja, hogy oktalan kérkedésből sokan hatalmas összegeket tékozoltak el, s elherdálták a pénzt a birodalom megteremtőinek elpuhult utódai. Állandóan visszatér ugyanahhoz a képhez: az újonnan épített római paloták hatalmas termeiben, az aranyozott tetők és kupolák alatt, a fogadásokon, lakomákon arany és ezüst edények hivalkodnak, a mennyezeteket színes szőnyegek, „aranynál is drágább" kárpitok borítják (nyilván selyemszövetek, amelyek hosszadalmas úton-módon kerültek Kínából Rómába), népes cselédség lebzsel, aranyos ruhájú szép ifjú rabszolgák állnak sorfalat, a vízi építmények csodái gyönyörködtetik a vendégeket — például mesterséges eső hűsíti az atriumot nyári hőség idején — s mindez a hiú kérkedést és dölyföt szolgálja.

A fényűző paloták tulajdonosai azon igyekeznek, hogy túlszárnyalják egymást divat-hóbortjaikkal, díszes termeik berendezésével, a konyhaművészet csodáival, az Arábiából, Indiából és Kínából hozott játékokkal és ritkaságokkal. A drága csecsebecsék között, amelyekkel Róma dúsgazdag polgárai kérkedtek, Seneca megemlíti a lakoma-termek fülkéiben és közfalai mentén elhelyezett könyvszekrényeket, amelyek drága cédrusfából, elefántcsontdíszítéssel készültek és pompás kötésű, nagyszerű kötetekkel

vannak tele. E könyvek mutogatásának — Seneca szerint — tulajdonosaik olvasottságáról, műveltségéről kellene tanúskodnia, valójában azonban mindez csak tudatlan emberek hiú kérkedése, mivel egytől egyig értéktelen fércmű, tehetségtelen firkászok terméke, míg a nagy íróknak, bölcseknek, a szó igazi művészeinek alkotásai teljesen hiányoznak.

A reggeltől estig tartó semmittevés, a véget nem érő estélyek és az úgynevezett „barátok" — vagyis cliensek, ingyenélők, bohócok, pojácák — fogadása, mindez végül is unalmassá válik, és az élvezetektől megcsömörlött urak könnyen hajlanak mindenféle perverz kicsapongásra. Baiae, a befolyásos arisztokrácia pompás tengerparti üdülőhelye, csakhamar zajos zsibvásárrá, rafinált élvezetek barlangjává változott. Az előkelő körökhöz tartozó duhaj társaságok itt rendezték orgiáikat. Még egy különös divat kap lábra: az éjszakát nappallá változtatják, a nappalt pedig éjszakává; Seneca említést tesz az efféle csodabogarakról, akik *retro vivunt*, vagyis fordítva élnek, mint a többiek. Szomszédjai szavainak alapján számol be Spurius Papinius, az egyik Róma-szerte ismert, nagyvilági különc napirendjéről: „Az éjszaka harmadik órájában (kb. este 9 órának felel meg) egyszerre csak korbács suhogását hallom. Kérdem, mi történt? Azt felelik: Papinius fogadja intézőjének jelentését és fenyíti rabszolgáit. Hatkor (kb. éjfél) ismét hangos kiáltozás hallatszik; kérdem: mi ez? Azt mondják: az úr próbálja a hangját. Nyolc óra előtt (kb. éjjeli két óra — ilyenkor még sötét éjszaka volt) újabb zaj: kerékcsikorgás. Közlik, hogy az úr kocsizni indul. Virradatkor pedig roppant sürgés-forgás kezdődik a házban, a rabszolgák ide-oda futkosnak, kulcsárok és kukták rohangálnak: és mindez a nagy hűhó amiatt van, mert a gazdának kedve szottyant vacsorázni — kását és mézes bort követelt." (Ad Luc., Ep. 122.)

Míg Seneca csupán elszörnyed a hanyatlásnak indult arisztokrácia hitvány szokásain, ostoba különcségén, képtelen hóbortjain és fajtalan kicsapongásain, s általában rosszallja a céltalan dorbézolást — Tacitus már fel is tárja az arisztokrácia tragikus helyzetét, érzékelteti azoknak a kétségbeesettségét, akiken nem fogott a romlás. Tacitus jellemző drámai erejével ábrázolja a ragyogó nevű római nemesek, az Aemilius Lepidusok, a Scribonius Libók, a Calpurnius Pisók és mások pusztulását. Az ősi arisztokrácia halódásáról festett képeiben legmegdöbbentőbb az a teljes passzivitás, akaratnélküliség, kárhozottság-tudat, amellyel a legfelsőbb

arisztokrata-réteg tagjai sorsukat fogadják. Elbuknak a zsarnokság csapásai alatt, mivel képtelenek aktív tiltakozásra, életrendjük, életmódjuk megváltoztatására. A legbátrabbak csupán egyetlen megoldást találnak: az öngyilkosságot. Ehhez folyamodnak mindazok, akik politikai vádtól félve azt remélik, hogy így megmenthetik vagyonukat gyermekeik, közeli rokonaik és barátaik számára; egyesek idejében váltják valóra szándékukat, mások azonban elkésnek vele s nem tudják megelőzni halálos ítéletüket. Az arisztokrácia körében úgy pusztít az öngyilkosság, mint a járvány.

Akadtak olyan öngyilkosságok is, amelyek semmiféle közvetlen indokkal nem voltak magyarázhatók s még az esetről beszámoló történetírót is meglepték. Ilyen például Cocceius Nerva szörnyű pusztulása, Tiberius idején. Ez a kiváló elméjű, nagyműveltségű jogász nemhogy nem volt ellenfele a császárnak, hanem Tiberius meghitt, állandó tanácsadói közé tartozott. Mégis úgy határozott, hogy éhhalállal pusztítja el magát, ami különösen lassú és gyötrelmes módszer, „mivel — mint Tacitus írja — testileg teljesen egészséges volt és anyagi helyzete is kitűnő". Amikor Tiberius értesült róla, hogy mi történik Nerva házában, hozzá sietett és erőnek-erejével magyarázatot követelt; könyörgött Nervának, vessen véget a koplalásnak, azt hangoztatta, hogy a császár egyik legjobb barátjának önkéntes halála ártana a római uralkodó hírnevének. Nerva azonban hajthatatlan maradt. Jó ismerősei szerint politikai okok miatt lett öngyilkos: világosan felismerte a római állam fenyegető bomlását, és haragtól, rémülettől űzve, sietve távozott a világból, míg magát is meg nem fertőzi a rothadás mérge, míg szeplőtlen becsülettel halhat meg.

Így pusztult el az elfajzó ősi római főnemesség egyik legkiválóbb képviselője. Nerva környezetének életmódjában, kora politikai és társadalmi életének berendezésében és jellegében csupán a fonákságok és igazságtalanságok halmazát látta. Rendjének, a római nemességnek hagyományaiban nem talált útmutatást az államot emésztő bajok kiküszöbölésére: ott csak egyetlen egyéni gyógyír volt, lángbetűkkel írva — becsülettel meghalni a csatamezőn. Nerva szűklátókörűsége, társadalmi nézeteinek vaksága a korai császárság rabszolgatartó társadalmának egész uralkodó osztályát jellemezte. Nerva rendje előítéleteinek rabja volt. Bár megvetette a római társadalom felső rétegeiben uralkodó undok szolgalelkűséget, annak alapvető okát mégsem ismerte fel. E jelenség a társadalom felépítésének döntő körülményeiből

fakadt, abból, hogy a rómaiak kizsákmányoltak más népeket és a dúsgazdag rabszolgatartók számra jelentéktelen csoportja szipolyozta a rabszolgák és a lakosság óriási tömegét.

3. *A római társadalom felső rétegének világnézete a korai császárság időszakában*

Majdnem egy időben (i. u. 30-ban és 31-ben) jelent meg Valerius Maximus *Factorum dictorumque memorabilium libri IX* („Nevezetes tettek és mondások gyűjteménye kilenc kötetben") című munkája és Velleius Paterculus *Historia Romanája* („Római történelem"). E két műből megtudhatjuk, mit olvastak, mi iránt érdeklődtek a római uralkodó osztály tagjai az I. sz. első évtizedeiben. Az a körülmény, hogy e két író nem nagyon tehetséges, nem is eredeti, sem széles látókörű, nem gátolja a történész megfigyeléseit, sőt ellenkezőleg: jelenleg éppen az átlagos, középszerű emberek nézeteit, az arisztokrata társaság általánosan elterjedt elveit, meggyökeresedett fogalmait és előítéleteit szeretnők megismerni.

Valerius Maximus és Velleius Paterculus semmiképp sem hasonlítható az előző — i. e. I. — század nagyjaihoz: Lucretiushoz, Ciceróhoz, Sallustiushoz, Liviushoz. Ezek nagyapái, apái lehettek volna e két írónak. Könnyed stílusukkal, mélyenszántó gondolataikkal, pontos ítéleteikkel és széles látókörükkel messze felülmúlják utódaikat.

Mindkét írónak külsőleg is sok közös tulajdonsága akad: mind a kettő katona volt, s Tiberius szolgálatában nőtt fel és csinált karriert. Egyikük sem érzi, hogy bármivel is tartoznék a köztársaságnak, a közvéleménynek, a tömeg hangjának: csupán a császár személyét ismerik el, az uralkodó kegyét és mosolyát lesik; a kezdődő monarchia legalázatosabb alattvalói, hűséges szolgái ők. Karrierjük szabja meg magatartásuk szabályait a jelenben, határozza meg kötelességüket, célkitűzéseiket a jövőben. De ez számukra elég is. Ami iskolai emlékeiket, családi hagyományaikat, képzeletük világát illeti — a dicső köztársasági múltba nyúlnak vissza. Egyik író sem veszi észre, milyen éles ellentét van kitűzött célja és elérésére választott eszközei között, az idegen megfigyelőnek azonban szemet szúr. Elegendő néhány példa, hogy megértsük, miről van szó. Íróink új, addig az udvarban

sosem ismert hízelgő hangot használnak. Velleius Paterculus Tiberius minden cselekedetét, szavát „éginek" *(caelestis)* nevezi. A császár minden tettében, egyéni sorsának minden fordulatában az egész világ osztozik, életének legkisebb mozzanatai is világrengető események. Tiberius hatalomralépését úgy tünteti fel, mint az igazságosság és a rend váratlanul beköszöntő, csodálatos uralmát.

„Helyreállt a kötelességtudás, kiveszett a fórumról a villongás, a Mars-mezőről a szavazatok megvásárlása, a curiából (a szenátus üléstermében) a viszálykodás, visszatért az állami életbe az eltemetett, rozsdalepte igazság, méltányosság és munkaszeretet, a hivatalnokok visszanyerték méltóságukat, a szenátus régi nagyságát, a bírák tekintélyüket; megszűnt a trágárság a színházakban; mindenkiben feléledt a hajlandóság a nemes ügy iránt, vagy kényszer szorította rá; az erény becsben van, a bűn pedig lakol; az alacsony születésű ember *(humilis)* tiszteli a hatalmasat, de nem fél tőle; a hatalmas felülmúlja ez utóbbit, s mégsem veti meg. Mikor volt olcsóbb a kenyér? Mikor édesebb a béke?" (Vell. Pat., II, 66.) Monarchista érzelmeinek hatására Velleius Paterculus azt állítja, hogy Octavianus Augustus születése (i. e. 63) örökre emlékezetes eseménye marad Cicero consulságának, amely éppen erre az évre esett.

Valerius Maximus mint udvari hízelgő nem marad el kollégája mögött: Augustus alakját festve, buzgalmában egészen újszerű, a köztársaság társadalma számára szokatlan kifejezéseket használ: *gravis*, *sanctus*, *innocens*, *divus* (nagytekintélyű, szent, feddhetetlen, isteni).

Így csupán mélységes tisztelettel eltöltött, alázatos hivatalnokok beszélhettek urukról. Ilyen volt hát a jelen, a korabeli római valóság képe. Mindkét író azonban furcsa ellentétbe kerül önmagával, amikor a dicső római és görög múlthoz kell fordulnia hősi példákért: itt ugyanis nem akad „mennyei fénnyel tündöklő" egyeduralkodó. A nagy múlt valamennyi hőse egytől egyig független, büszke jellem volt, akit merész gondolatok hevítettek: a Scipiók, Regulusok, Catók. A hadvezéreket lángeszű szónokok követték, a szabad szó művészei — Cicero, Démosthenés —, továbbá a lelki szilárdság, szigorú erkölcs, szorgalom szinte bronzból öntött alakjai, akik megvetették a gazdagságot, mint például a Cincinnatusok, Solónok, Sókratések.

Figyelmet érdemelnek Valerius Maximus köteteinek címe és a bevezetésül szolgáló rövid filozófiai elmefuttatások, amelyek

mintegy erkölcsi tanulmány jellegével ruházzák fel ezt az anekdotagyűjteményt.

A negyedik könyv a *moderatio animi* (mértékletesség) példáit sorolja fel. Az önmegtartóztatás képességét Valerius Maximus az emberi szellem legegészségesebb tulajdonságának nevezi. Ebben a könyvben a mérsékletről, a tartózkodásról, a szegénységről, a házastársi szeretetről és a barátságról esik szó. Az ötödik könyv főcíme: *De humanitate* („Az emberiességről"). Többek között példákat idéz a szenátusi ítéletek nagyvonalú türelmességére és enyheségére. A hatodik könyv címe: *De pudicitia* („Az erkölcsösségről"), amit általános értelemben kell venni. E fogalom alá tartozik a *iustitia* (igazságosság). A fejezet ünnepélyes bevezetéssel kezdődik: „Ideje, hogy behatoljunk az igazságszolgáltatás szent titkaiba, ahol igazságosság és becsületesség uralkodik, vallási jámborsággal egyetemben, ahol erkölcsi mérséklet honol, a szenvedély meghajol az értelem előtt, s nem alkalmaznak olyan módszereket, amelyek a legkevésbé is sértenék a becsületet. Államunk az igazságszolgáltatás élen járó, legnagyszerűbb példaképe, mely megelőz minden más népet."

A dicső erények és hős egyéniségek e magasztalásával párhuzamosan idézzünk egy jellegzetes oldalt Velleius Paterculus *Historia Romana* („Római történelem") c. művéből, ahol a szerző a múlt egy jeles alakjának boldog sorsát és nagyszerű halálát írja le. „Nem akad boldogabb ember a világon, mint Metellus, ha figyelembe vesszük ősei jóhírnevét, valamint saját korát és azt a tiszteletet, amelyet megérdemelt. Azonkívül, hogy nagyszerű diadalokat aratott, magas tisztségeket töltött be, ragyogó anyagi helyzettel dicsekedhetett a köztársaság alatt, hogy hosszú élete során kérlelhetetlenül, önzetlenül küzdött a köztársaság ellenségei ellen — négy fiút nevelt fel, megérte érett férfikorukat s valamennyit a legmegbecsültebb hivatalokban láthatta. Amikor meghalt, holttestét négy fia vitte a ravatalra: az egyik volt consul és censor, a másik is consulviselt, a harmadik consul, a negyedik pedig consuljelölt. Ilyen díszes környezetben volt a megboldogult holtteste; hát nem állíthatjuk joggal, hogy nem is »meghalt«, hanem inkább boldogan távozott az életből?"

Képzeljük el az előkelő közönséget, amely ezt az épületes történelmi művet olvasta, képzeljük el a legműveltebbeket és legöntudatosabbakat közülük és kérdezzük meg: ugyan milyen szerepet tölthetett be eszmei fejlődésükben, milyen élmény lehetett

számukra a dicső római múltról szóló efféle emlékezés? A *Római történelmet* és a *Nevezetes tettek és mondások gyüjteményét* (Factorum et dictorum memorabilium libri) úgy ízlelgethették, akár a pincében érlelt nemes óbort, palotájuk hűs termében pihenve hallgathatták egy dallamos hangú, szónoki készségű, ügyes felolvasórabszolga előadásában — de ennél többet nem jelentett számukra. Nem akadt benne alkalmas tanács, intelem, buzdítás vagy vigasztalás sem a felnőttek, sem a fiatalság részére. Csupán üres mesék voltak ezek az egykori különös, nyugtalan, izgalmas életről, a zord, faragatlan, olykor különc ősökről: mitológiai regék, de nem nevelő hatású történetek, levéltári anyag, de nem a korabeli élet krónikája, sem pedig a jövő kilátásai vagy útmutatása.

E múlt folytatásáról azonban szó sem lehetett. Ugyan hogyan fogadta volna a legcsekélyebb ez irányú kísérletet is Róma korlátlan ura, akit a két író annyira „imádott"? De hát akkor milyen szabályok jegyében éljenek tovább, min lelkesüljenek? Keressenek-e új utakat az elme számára, kövessenek-e új társadalmi és kulturális célokat? Mindkét író nagyon kevéssé eredeti és túlságosan rabja konzervatív felfogásának és szokásainak, hogy bármilyen új feladatot tudna kitűzni.

Igen jellemzőek a kulturális pangás e korszakára Velleius Paterculus és Valerius Maximus vallási nézetei. Mint az I. század első fele nemzedékének tagjai, általában egyikük sem elég bátor ahhoz, hogy felemelkedjék Lucretius ateizmusáig és materializmusáig, nincs bennük sem filozófiai szárnyalás, mely Cicero racionalizmusát irányította, sem fennkölt vallási rajongás, mint Vergiliusban. Valerius Maximusban és Velleius Paterculusban nem találunk sem istenkeresést, sem szabadgondolkodást: a közömbösség és a könnyű gúny keveréke miszticizmussal és durva babonákkal párosul náluk.

A *Római történelem* utolsó, záró fejezetében Velleius Paterculus így ír: „Kötelességemnek tartom, hogy művemet imával fejezzem be *(voto)*. Te, Jupiter Capitolinus,[4] a Római Birodalom teremtője és oltalmazója *(auctor ac stator)* te, Mars Gradivus,[5] te Vesta, az olthatatlan tűz őrzője és ti, többi istenek, kiknek áldásával jött létre a szilárd, hatalmas birodalom! Őrizzétek, oltalmazzátok, védelmezzétek ez államot és békés életét. Amikor majd betölti

[4] Capitolinus = capitoliumi, Jupiter mellékneve.
[5] Gradivus = hatalmas, v. hadak élén járó, Mars mellékneve.

rendeltetését és üt végórája — bár minél később! —, mely minden gyarló emberre vár, adjatok neki méltó utódokat, amilyen csak akad; minden polgár elméjét az állam üdvének jámbor gondolatára irányítsátok."

E fohászból, mely az író szívéből fakad, kitűnik, hogy a római társadalom arisztokrata körei teljesen politikai szemszögből nézték a vallást; az istenekhez fohászkodás közügy volt, a hit csakis az egész, a nagy birodalom sorsára vonatkozhatott, az egyes emberek egyéni érzése, bánata és öröme nem ért fel az elérhetetlen magasságban székelő birodalmi, világ-istenekhez.

Velleius Paterculus e formuláival összhangban van Valerius Maximus kifejezésmódja. A *Nevezetes tettek és mondások gyűjteménye* I. kötetének első fejezetei e címet viselik: *De cultu deorum* („Az istenek tisztelete") és *De neglecta religione* („A vallás elhanyagolása"). Itt a római-városi és római-birodalmi „hazai" istenekről van szó; az istenek „elhanyagolásán" az író a szertartások során elkövetett hibákat, a jelek és jóslatok semmibevevését, a vallási szokások megszegését s olyan mulasztásokat ért, amelyek a megsértett istenek bosszúját okozhatják: az ilyen államellenes bűncselekmény nem maradhat megtorlatlanul!

Valerius Maximus nevezetes megkülönböztetést tesz: *publica religió*ról (nyilvánosan végzett szertartások) és *privata caritas*ról beszél. Ez utóbbi kifejezést nehéz lefordítani, egyéni áldozatot, jótékonyságot, irgalmat, együttérzést jelent, lényege azonban az, hogy a cselekmény magánjellegű ájtatosságnak minősül, szemben a nyilvános, egyedül törvényes vallással.

Az író naív fejtegetése során mintegy megjósolja a későbbi vallási pártok közt támadó elsimíthatatlan ellentétet, s mintegy nevüket is közli: a Római Birodalomba behatoló idegen vallások és szekták, köztük a kereszténység és a Mithras-kultusz, később a „privata caritas" fogalma alá tartoztak; az egyéni áhítat hajdan megvetett, magányos megnyilvánulási formái, az egyedül vagy zárt közösségekben tartott imádságok később, a II. században, a legszélesebb társadalmi rétegeket hódították meg.

A hivatalos istentisztelet mellett, amely nem egyéb, mint szolgálati kötelesség teljesítése, Valerius Maximus a szabadgondolkodásnak is hódol, amely Tiberius és Claudius korában terjedt el a római arisztokrácia körében. Tréfás hasonlattal gúnyolja ki a lélek halhatatlanságában való naív hitet: II. kötetében, a különböző gall törzsek intézményeinek és szertartásainak áttekin-

tése során leírja azt a szokásukat, hogy a halott mellé pénzt tesznek, kölcsön gyanánt, amelyet majd visszakap a túlvilágon: „Ostobának nevezném őket, ha a barbárok nem ugyanazt a hitet vallanák, mint a művelt Pythagoras." Velleius Paterculus is kétségtelenül tagadta a lélek halhatatlanságát; ez világosan látszik abból, ahogyan magasztalja Metellust, a jeles közéleti férfiút, a legboldogabb rómait: „Lelke tovaszállt utolsó leheletével, de megmaradt tetteinek halhatatlan dicsősége, nevének örök emléke." E felfogásban Lucretius világszemlélete is tükröződik.

Egyik író sem tanúsít érdeklődést az egyiptomi, zsidó, iráni ideológia iránt. Róma és Görögország határain kívül csupán az északi idegen világ kelti fel figyelmüket: a thrákok, kimberek, gallok, keltiberek, germánok. E népek jogrendje és nézetei tekintetében a két író merően különböző felfogást vall.

Velleius Paterculusra igen kedvezőtlenül hatott a germánokkal való közvetlen találkozása az i. u. 9-ben lezajlott nevezetes események során, amikor Varus három légiójával elpusztult a teutoburgi erdőben. Amikor az író beszámol e katasztrófáról, egyrészt vádolja Varust, aki becsvágyó természetétől sarkallva beleavatkozott a germánok viszálykodásába, másrészt pedig úgy ábrázolja a germánokat, mint vad, de rendkívül ravasz s természettől fogva álnok népet; ezt ugyan nehéz elhinni — mondja —, de tapasztalatból meg lehet erről győződni. E jellemük megnyilvánul örökös pörlekedésükben, amely különféle ürügyek miatt lángol fel: hol kihívó sértéseket vágnak egymáshoz, hol meg hízelegnek a rómaiaknak, akik igyekeznek fékezni vadságukat s ezért számukra szokatlan jogrend alá szorítják őket. Velleius Paterculus tehát korántsem eszményíti a „barbárokat", úgy állítja szembe velük a rómaiakat, mint a kultúra, az erkölcs és a jog meghonosítóit, művelt közigazgatási szervezőket; még nem vetkőzte le a római *superbiát* (gőgöt), amely a hódítók nemzedékeit töltötte el.

Más jellegűek Valerius Maximus megjegyzései a „barbárokról". Ő ugyanis nem érintkezett közvetlenül az északi népfajokkal és csak irodalmi források, utazók és történetírók leírásai és jellemzései alapján ítél róla. Hajlamos a moralizáló hasonlatokra, gyakran állítja szembe kora nemzedékével e vad emberek szenvedélyességét, akikben még féktelen energia buzog. Nem eszményíti a „barbárokat", de elkövet egyet-mást ez irányban. *A kimberek és a keltiberek* című fejezetben például ezt olvashatjuk: „A keltiberek és a kimberek világszemlélete víg és magabiztos; lelkes örömmel

indulnak harcba, a dicső, boldog halálra elszánva; betegágyon viszont nyögnek és panaszosan jajveszékelnek, mivel szánalmas, szégyenletes halállal kell meghalniuk." A keltibereket különösen kedveli Valerius Maximus: ezek bűnnek *(nefas)* tartják, ha túlélik a csatát, amelyben elesett az, akinek megmentésére fogadalmat tettek. Dicséretes tulajdonságuk — akárcsak a kimbereké —, hogy szívükön viselik hazájuk sérthetetlenségét, s rendületlenül védelmezik, továbbá, hogy erős barátságot táplálnak bajtársaik iránt.

Amikor Valerius Maximus példákat idéz a „barbárok" bátorságáról és eszéről, a Rómába is átkerült kései görög sztoicizmus hatását tükrözi. E tanítás az anya-természetet tartotta az élet nagy tanítómesterének, a kultúrát pedig csupán külső máznak tekintette. E tekintetben érdekesek azok a részek, ahol a thrákok és a szkiták szokásaira hivatkozik, amelyeket eredeti megjegyzésekkel kísér, és saját filozófiai formulákat is próbál adni. A *De Thracia* („Thráciáról") című fejezetben a kimberek és a keltiberek kiváló erkölcsi tulajdonságainak magasztalása után ez következik: „A thrákok bizony joggal megérdemlik, hogy bölcseknek tartsák őket, mivel a születés napját sírással, zokogással fogadják, a temetést pedig örömünneppé változtatják. Nem egyes tudósok útmutatását követik ebben, hanem ily módon már előre véleményt mondanak életünk egész pályájáról. Ugyan miért adjuk át magunkat az állatokra jellemző életörömnek, mikor az élet annyi hitványság elkövetésére és tűrésére kényszeríti az embert, s a vég ilyen szerencsés, ilyen boldog?"

Az a gondolat, hogy a természet jobb tanító az iskolánál: még világosabb formában is kifejezésre jut Valerius Maximusnál abban a történetben, amely arról szól, hogy milyen büszke választ adtak a szkiták Dáriusnak, a kevély hódítónak. A *De scythis* („A szkitákról") című fejezet az V. könyvben van, amely az emberség *(humanitas)* példáit gyűjti egybe. „Méltó dicséretet akarok mondani a szkitákról, s igazolni szeretném szabadságszeretetüket. Azt üzenték, hogy mindhalálig küzdenek, ha a király őseik sírjaira támad. Nos hát? Talán nem világos, hogy a tudás választékos modort ad, de lényegében nem teszi különbbé az embert? Mégpedig azért, mert az igazi erény az emberrel születik, nem pedig mesterségesen oltódik belé."

Nem szabad eltúloznunk Valerius Maximus efféle filozófiai elmefuttatásainak jelentőségét. A józan, prózai római elmék könnyen elsajátították a görög racionalisták elméleteit és formuláit,

amelyeket oly ügyesen terjesztettek a sztoicizmus szakavatott népszerűsítői. De az ekként szerzett nagyvilági külszín nem gátolta a felszínes műveltségű rómait abban, hogy ugyanakkor ne ragaszkodjék az ódon, avult babonák egész tárházához, ne higgyen továbbra is a jelekben, a csodákban, az áldozati állatok zsigereiből való jóslásban. Az I. kötetben, amely példákat sorol fel a szertartások és a jövendölések megtartására és megszegésére, a *De auspiciis, de ominibus, de prodigiis, de somniis* („A jövendölésekről, az előjelekről, a csodákról, az álmokról") című fejezet olyan esetekről számol be, amikor hadvezérek vagy állami hivatalnokok nem törődtek az intő jósjelekkel, és ez végzetes, pusztító következményekkel járt.

A hitetlenség és a bűbájosság, a nagyvilági léhaság és a vénasszonyos siránkozás e zagyvaléka révén Valerius Maximus jellegzetes képviselője korának. Védnökének, Tiberius császárnak észjárásában éppily különösen társul a tiszta elme és a képtelen babona. A történetíró nem igazodhat ki egykönnyen az ellentmondások tömkelegében. Emlékeznünk kell arra, hogy az első császárok, Augustustól kezdve, szívósan alkalmazták a maguk valláspolitikáját: feltétlen engedelmességet követeltek a polgároktól az állami istenek s köztük — sőt elsősorban — az új isten, az istenné magasztosult császár iránt. A szertartások e szigorú megtartatása azonban csak a „csőcselék" — a rabszolgák és a felszabadítottak — elnyomására volt szükséges. Tiberius magánéletében, sőt talán az udvari arisztokráciával való érintkezésben is — mint életrajzírója, Suetonius közli — meglehetősen hanyag volt az istenek és a vallás dolgában. Nem buzgólkodott tiszteletükben és nem is nagyon hitt bennük. Nehogy azonban az olvasó igazi ateistának vélje Tiberiust, Suetonius nyomban hozzáteszi, hogy a császár kedvelte a matematikát, vagyis a csillagjóslást és meggyőződéses fatalista volt. Később azt is megtudjuk róla, hogy a legprimitívebb babonáknak is hódolt: szörnyen félt a vihartól, roppantul aggódott, amikor felhők tornyosultak az égen, s rémületében letépte fejéről a babérkoszorút, nehogy a levelek odavonzzák a villámot.

Velleius Paterculus és Valerius Maximus — mint már említettük — nem tartozott az ősi arisztokráciához, hanem az uralkodó dinasztiát szolgálta. E két csoport politikai elvei között azonban csak árnyalati eltérés volt. Minden más tekintetben — társadalmi, kulturális, vallási kérdésekben — semmiféle ellentét nem volt az

ősi arisztokrácia és az udvari monarchista körök nézetei között: a Római Birodalom egész vezető rétege kiváltságos római polgárokból állt, akik a világegyetem középpontjának képzelték magukat.

Az I. század közepétől kezdve azonban megnövekszik az itáliai városi és vidéki nemesség befolyása. E réteg jut hatalomra a 68—69-es polgárháború után, amikor a Flavius-dinasztiával (Vespasianus a szabin Reatéből származott) a vidéki — főként hispaniai és galliai — rabszolgatartó arisztokrácia tagjai kerültek a szenátusba és a birodalom katonai és polgári közigazgatásának vezető állásaiba.

EMBERSZERETET ÉS ISTENKERESÉS SENECA MŰVEIBEN

1. *A római sztoicizmus erkölcse*

Seneca erkölcsi eszméi csupán a római társadalom számára tekinthetők újaknak: már régebben kialakultak Görögországban és a hellén Keleten. Az ő személyében a görög sztoicizmus új, római szakaszába lép, a görög humanizmus érvényesül a zordabb római viszonyok között, ahol a birodalom megalakulása során a kegyetlen hadi jog került uralomra: elhangzik az első, egyelőre még félénk reformkövetelés, a rabszolgarendszer enyhítésére.

Seneca csak élete vége felé került a legmagasabb arisztokrácia körébe, s lett a birodalom egyik leggazdagabb birtokosa. A lovagi rendből, a hivatalnok-arisztokrácia második csoportjából származott, amely megőrizte üzleti, gyakorlatias szellemét, és takarékosabb, megfontoltabb volt, mint az előkelőbb szenátor-nemesség, amely szertelen hóbortoknak hódolt, tékozolt, tunyaságot és nagyúri gőgöt tanúsított. Seneca vidékről származott, a hispániai Cordubában (Córdoba) született. Nem voltak jeles ősei, nem akadtak köztük nevezetes krónikákban és évkönyvekben megörökített consulok, praetorok, censorok. Apja rétor volt, szónoklatot tanított és mint ügyvéd jó hírnevet szerzett.

Ezek a rómaiak megfontoltságukkal, becsületességükkel és szigorú életmódjukkal különböztek az elkorcsosuló nemességtől; de korántsem vetették meg az anyagi javakat, legkevésbé sem vonzódtak az aszketizmushoz. E vagyonos társadalmi réteg felfogásához és ízléséhez a sztoicizmus gyakorlatias filozófiája illett legjobban, amely távol állt a cinikusoknak,[1] a nyomor apostolainak s a szegénység prófétáinak tanításától és igéitől.

[1] Görög bölcseleti szekta (*κυνικοί*), amely nélkülözések útján akarta elérni a teljes erkölcsi szabadságot és függetlenséget. — (A ford.)

Seneca bírálja kora társadalmának erkölcseit, de nem veti el sem a vagyont, sem a rabszolgarendszert. Nem hirdet új elveket tanítómestereihez, a görög sztoikusokhoz képest, de mintegy a római valóságra irányítja a filozófia fáklyáját.

Nagyon elkeseríti környezetének üres, hitvány élete, az örökös dínom-dánom, a sürgés-forgást mímelő naplopás, az anyagi javakban dúskáló emberek mohósága, önzése, kevélysége és kegyetlensége.

A gazdagok, alantas szenvedélyeiknek, múló kedvteléseiknek hódolnak, elfojtják a jóra és az igazságra való nemes hajlamukat és irigységből gáncsolják egymást. Seneca a sztoikus filozófia alapján határozza meg azt a legfőbb elvet, amelyet az embereknek követniük kellene: „A legfőbb jó az értelemben rejlik, nem pedig az érzékekben. Mi a legkülönb az emberben? Az értelem. Értelme erejével múlja felül az állatokat és emelkedik az istenekhez. Az értelem tökélye tehát csak az embert jellemző kiválóság, az érzékek pedig közösek az állatokéival." (Ad Luc., ep. 76.) Ugyanez a gondolat más fogalmazásban: „A létért való küzdelemben a foggal-körömmel felfegyverzett állatok erősebbeknek látszanak az embernél, a természet azonban két olyan tulajdonsággal ajándékozta meg az embert, amely a gyenge lényt a világ legerősebb teremtményévé teszi: értelemmel és társasággal *(ratio et societas)*. (De beneficiis, IV, 18.) Ebből az elvből számos gyakorlati következtetést von le a filozófus; erkölcsi nézeteinek lényege kiolvasható művei címéből: *De brevitae vitae* („Az élet rövidségéről"), *De ira* („A haragról"), *De vita beata* („A boldog életről"), *De otio aut de secessu sapientis* („A szabad idő vagy a bölcs magánya"), *De beneficiis* („A jótéteményekről").

Mit ajánl hát Seneca a hiú sürgés-forgás helyett, amelyet maga körül tapasztal? Mit cselekedjenek a *viri boni et sapientes* (becsületes és bölcs férfiak), a *vulgus turbae*-val (tömeg), s a *stultus vitiosus*okkal szemben (ostobák, bűnös életűek)? Mindenekelőtt jegyezzük meg, hogy Seneca nem gondol semmilyen nagyarányú társadalmi reformra. Bár a császárság mint államforma, mint uralkodási rendszer sehogy sincs ínyére; Senecából hiányzik a harcos hazafiság, őt nem csábítja a római hódítások fénye. Nem mer nyíltan beszélni Caesar és Augustus győzelmeinek hiábavalóságáról, közvetve azonban kegyetlen bírálatot mond a világ e leigázóiról, amikor elítéli Makedóniai Sándort, akit telhetetlen,

dölyfös, üresfejű kérkedőnek tart. Seneca következetes pacifista: retteg a háborútól, az összeütközésektől, a vérontástól, undorodik a kardcsörtetéstől, a diadalmenetektől, ez nyomja rá bélyegét *De ira* című értekezésére.

Seneca nemcsak a hódításoktól irtózik, de arra sem akar gondolni, hogy bármilyen változás történhet a birodalmon belül, az állam berendezésében. Sőt mi több: állhatatosan unszolja barátját, Luciliust, hogy maradjon távol a közügyektől. Nincs rosszabb annál, mint ha valaki hivatalokban lót-fut, kérvényeket ír, pereskedik, bíróságon kilincsel, cselszövényeket forral, fondorkodik, pletykál stb.; mindettől tartózkodni kell. Seneca csupán egyetlen utat, egyetlen magatartást ismer: az ember vonuljon magába, foglalkozzék önmaga tökéletesítésével, éljen főként csendes, szemlélődő életet, találjon időt és módot a tiszta, fennkölt gondolatokra.

Seneca erkölcsi tanítása szélsőségesen individualista, házának, jóbarátainak körére korlátozódik. A következő gyakorlati rendszabályokat javasolja: mértékletesnek kell lenni evésben, ivásban, szűnjenek meg a díszes fogadások és lakomák, egyszerűség és szerénység érvényesüljön a mindennapi életben, csökkenjen a rabszolgák száma. De sehol sem említi, hogy elvileg elítéli a gazdagságot; egyáltalán nem akar lemondani birtokairól, pénzéről. Csak azt hangoztatja, hogy a vagyont tisztességes úton kell szerezni.

Igaz, nemegyszer magasztalja a szegénység állapotát, amely megszabadítja az embert a felesleges gondoktól, mindennemű kísértéstől s nem zaklatja a haszonlesés és a kéjvágy szenvedélyével; de nyomban látható, hogy mindez csupán elméleti értékű szónoklat, olyan ember szép szólama, ábrándozása és sóhajtozása a boldog szegénységről, aki pompás palotája erkélyéről nézi a tömeget.

Luciliushoz intézett egyik (49-ik) levelében Seneca megnevezi a *vir sapiens* (bölcs férfiú) legfőbb erényeit: *iustitia* (igazságosság), *pietas* (jámborság), *frugalitas* (tartózkodás, egyszerűség), *prudentia* (okosság). Mindezek a gyakorlati tanácsok és magatartási szabályok azonban nem emelkednek egy megfontolt és becsületes szándékú házirend színvonala fölé. Nincs bennük semmi új, eredeti, olyasvalami, ami erkölcsi reformátor hírnevével ruházhatná fel íróját.

A *De beneficiis* című művében Seneca megállapítja, hogy a bölcsnek igyekeznie kell megmenteni barátait, ha bajba kerülnek,

anyagi és erkölcsi támogatást kell nyújtania nekik stb. E téma fejtegetése során akarata ellenére arra a következtetésre jut, hogy ebből a szemszögből mindenki egyenlő, egyforma értékű. „Minden ember lényegében egyenlő, születésre egyforma, az az előkelőbb, aki becsületes természetű. Valamennyiünknek közös a szülőnk — a világ: ide nyúlik vissza mindegyikünk nemzetsége, akár előkelő, akár közrendű ősöktől származik. A természet azt parancsolja, hogy hasznára legyünk mindenkinek — rabszolgának és szabadnak, szabadon születettnek és felszabadítottnak egyaránt, akár hivatalosan kapta szabadságát, akár barátilag ajándékozták neki — ugyan mit számít ez? Bárkivel találkozol, tégy jót vele." (De beneficiis, III. 28. alapján.)

Ebben az értekezésében Seneca felteszi a kérdést: „Vajon jót tehet-e a rabszolga urával?" Így válaszol: „Igen, tehet, mint ember segíthet a másik emberen." E tételét igyekszik részletesen bizonyítani és példákkal megvilágítani. Előre látja az ellenvetést: „Hiszen a rabszolga alárendelt helyzete folytán nem tehet mást, csak olyat, ami hasznára vagy javára válik urának; ha a rabszolga nem teljesíti kötelességét, hűtlen, ha pedig hű urához, akkor miért érdemel hálát érte? Erényről szó sem lehet itt!" A filozófus így válaszol: „Valóban, ez a dolog külső, hivatalos oldala; de lehetnek olyan esetek, amikor a rabszolga túllép e kényszerű kötelesség határán, és akadnak rabszolgák, akik felülemelkednek mindennapos teendőiken, például javaikat, életüket áldozzák szükséget szenvedő, vagy végveszélyben levő uruk megmentésére. Ezek azok az esetek, amikor a rabszolga jellemében felébrednek az emberi vonások, a nemes emberi lélek tulajdonságai és hajlamai."

Seneca egész gondolatfűzése bizonyítani kívánja a fő tételt: „A rabszolga természettől fogva másokkal egyenlő ember; lelkében megvannak a büszkeség, becsületesség, bátorság, nagylelkűség csírái, amelyek más emberi lényeknek is tulajdonságai, bármilyen legyen társadalmi helyzetük." Csak akkor értékelhetjük kellőképp Seneca állításainak újszerűségét a római társadalom szempontjából, ha összehasonlítjuk a korabeli rabszolgatartók erkölcsével, akik úgy vélték, hogy háromféle szerszám van: némák *(muta)*, mint az eke, kapa, ásó; hangot adók *(semivocalia)*, mint az igavonók, lovak és ökrök; és beszélők *(vocalia)* — a rabszolgák. Seneca viszont üdvözli barátjának, Luciliusnak enyhébb bánásmódját rabszolgáival. (Ad Luc., ep. 47.) „Jólesett hallanom nálad

járt barátainktól, hogy közvetlenül bánsz rabszolgáiddal, ez józanságod és műveltséged jele. Azt mondják neked: hiszen ezek rabszolgák, nemde? Igen, de emberek is. Hiszen rabszolgák? Igen, de egy fedél alatt élnek veled *(contubernales)*. Hiszen rabszolgák? Igen, de hű barátok is. Hiszen rabszolgák? Inkább rabtársaid ők, ha meggondoljuk, hogy ők is, mi is egyaránt a sors kezében vagyunk."

Idézi az „ahány rabszolgád, annyi ellenséged" közmondást és felháborodottan kiált fel: „De hát mi magunk tesszük a rabszolgákat ellenségeinkké... az urak nem úgy bánnak cselédjeikkel, mint az emberekkel, hanem mint a barmokkal... az efféle urak méltóságukon alulinak tartják, hogy egy asztalhoz üljenek rabszolgáikkal. Hát nem gondolsz arra, te dölyfös, hogy a rabszolga veled egyazon származású, ugyanazon ég alatt jár, ugyanazt a levegőt szívja, egyforma veled életben és halálban. A végzet megfordíthatja némelyikünk sorsát: őt szabaddá teheti, téged pedig az ő rabjává; megesett, hogy előkelő származású, fényes jövő előtt álló embert a mélybe taszított, s aztán pásztorként vagy éjjeli őrként tengette életét... Hát miért vetnéd meg a sors sújtotta embert, hiszen magad is könnyen az ő helyzetébe juthatsz... Nem akarok itt nagy vitába kezdeni a rabszolgák munkaerejének felhasználásáról, csak annyit mondok, hogy túlzásba visszük velük szemben a dölyföt, kegyetlenséget, önzést és gyalázkodást." „Emlékeztetlek őseink bölcsességére: ők nem engedték, hogy a rabszolgák meggyűlöljék uraikat, ezek pedig bántalmazzák rabjaikat. A ház fejét a családatya *(pater familias)* megtisztelő névvel ruházták fel, a rabszolgákat pedig háznépnek hívták *(familiares)*, mint ahogy ez mindmáig fennmaradt a vígjátékokban. Külön ünnepnapot tartottak, amikor nemcsak együtt étkeztek rabszolgáikkal, hanem azt is megengedték, hogy magas méltóságot öltsenek, ítélkezzenek maguk között, s ekként holmi kis államot teremtsenek *(pusilla respublica)*."

„Azt mondja valaki: de hiszen ők rabszolgák! Igen, de ennek a rabszolgának szabad lelke van. És mondjátok meg, ki nem rabszolga valamely értelemben?! Ez a kéj rabja, az a mohó haszonszomjé, amaz meg a becsvágyé; említhetek neked consulviselt férfit, aki szeretője lábánál csúszik, szolgálójának papucsa alatt nyögő pénzeszsákot, pojácákhoz törleszkedő előkelő ifjakat. Nincs szégyenletesebb rabság, mint az önként vállalt. A fecsegők ne ingassanak meg abban az elhatározásodban, hogy szelíden bánsz

rabszolgáiddal s nem gőgös, felfuvalkodott képpel jársz köztük: inkább tiszteljenek, mintsem féljenek tőled." (Ad Luc. ep. 47. alapján.)

2. *Seneca vallásbölcselete és istenkeresése*

A császárkor elején a sztoikus iskola sajátos fejlődésen ment át: a hozzá csatlakozó körökben olyan irányzat lett úrrá, amelynek jellemző tulajdonsága volt a valláshoz való vonzódás és vallásbölcseleti rendszer kidolgozására irányuló törekvés. Maguk a körök, amelyekben élénk filozófiai vita folyt, szektás csoportfélék voltak; Seneca elvbarátait sztoikus szektának nevezi, mintha meghatározott irányzatú vallási közösség tagjairól volna szó.

Seneca mélységesen tiszteli saját filozófiai iskoláját: a sztoicizmus alapítóját, Zénónt kiváló férfiúnak, hatalmas és szent szekta megteremtőjének nevezi. (Ad. Luc., ep. 33.) Ennek a szektának, amelynek nevében az új erkölcsöt és az új istenmagyarázatot hirdeti, saját mártírjai vannak, akiket az ima-összejöveteleken magasztalnak: Sókratés, Cato, Rutilius, Gaius Julianus (Caligula őrjöngésének egyik áldozata); szentjeik is vannak: a legfőbb, tántoríthatatlan erény mintaképei; hisznek a gondviselésben, amely a világot kormányozza, s az emberek javát akarja, neveli őket; szertartásokat végeznek, amelyek mindenkire kötelező szentség formáját öltik. Seneca így ír ezekről: a bölcs, akit szent eskü köt, vállalt kötelességének teljesítésére törekszik egész életében. (Ad Luc., ep. 65.)

A sztoikus vallásbölcselet igen óvatos a néphitek irányában, nem gúnyolja, nem bírálja őket, hanem igyekszik a legfőbb értelem elveivel átszőni. Seneca tisztelettel beszél a *dii immortales*ről (halhatatlan istenek), de e hagyományos kifejezésen az isteni erőket érti általánosságban. A sztoikus számára sokkal fontosabb az egyetlen, legfőbb isten fogalma. A régmúltból örökölt naív többistenhitet teljesen kiszorítja a filozófus monoteizmusa.

A legfőbb istenség alkotó, értelmesen szervező ereje: ehhez a témához Seneca minduntalan szívesen visszatér. Isten és anyag viszonyát így határozza meg: a világ anyagból és istenből áll; az isten hozza egyensúlyba a szétszórt elemeket, amelyek követik, mint irányítójukat s vezérüket; az alkotó hatalmasabb, erősebb, mint az anyag, amely engedelmeskedik istennek. A *Naturales*

quaestiones („Természettudományi kérdések") II. részében szónoki kérdések formájában megnyilvánuló teodiceát[2] láthatunk. „Sorsnak akarod nevezni (az istent)? Nem tévedsz; hiszen tőle függ minden a világon, ő az okok oka. Gondviselésnek akarod nevezni? Helyes: hiszen bölcsessége irányít mindent, hogy a világon ne legyen zűrzavar s minden értelmet és magyarázatot kapjon. Természetnek nevezed? Nem vétsz az igazság ellen, mivel tőle születik minden, az ő leheletéből élünk. Világnak nevezed? Nem csalatkozol; hiszen ő az az egész, amit látsz, minden alkotórészében tökéletes, s önerejéből tartja fenn magát."

Seneca szemében az isten a végtelenül bölcs és jóságos őselv. Az értelem megtestesítője: a világon minden célszerűen van elrendezve és minden élő általános javát szolgálja. A bölcsesség és jóság uralkodik osztatlanul. A világban sehol sem tapasztalható az istennel szemben álló rossz megtestesülése, nincs olyan lény, mint a zsidók Sátánja vagy az iráni Ahrimán; a világ életében nincs alapja a dualizmusnak. Ezért nem lehet az ember bűnös voltát az istennel ellenséges, gonosz erő befolyásának tulajdonítani: a bűn, a rossz, a kéjvágy, a romlottság, a hitványság, szellemi fejletlenség jele és tünete.

A világot korlátlanul irányító istenség nem idegen az emberi nem sorsával szemben. Az isten mélységes rokonszenvet táplál az emberek iránt. (De providentia — A gondviselésről, 2.) Úgy szereti őket, mint atya a gyermekeit, gondosan figyeli sorsukat, jóra vezeti őket. De akkor miként magyarázható a javak igazságtalan elosztása, az erőszak és a gonoszság diadala, a bölcs és igazéletű embereket érő szerencsétlenségek és sérelmek? Seneca részletesen foglalkozik ellenfeleinek ezzel az érvével, amelynek alapján tagadják a bölcs és jótevő isteni szándék létezését. Bebizonyítja, hogy mindazok az értékek, amelyekért az emberek küzdenek és viaskodnak, amelyek miatt aljasul becsapják, kifosztják és megölik egymást — mindezek csak vélt, hiú kincsek, melyek szertefoszlanak, mint hamu a szélben és meggyalázzák az ember nemes természetét. Amikor a sors csapásokat mér a bölcsre, nyomorúságos életkörülmények közé kényszeríti, sérelmekkel, viszontagságokkal és szenvedésekkel sújtja, ez korántsem jelenti, hogy isten elhagyta őt, a gondviselés nem törődik vele; épp ellenkezőleg, isten küldi rá a

[2] Isteni igazságszolgáltatás, ill. annak „bebizonyítása", hogy ilyesmi létezik.

megpróbáltatást, hogy alkalmat adjon neki erényei megszilárdítására, rettenthetetlen bátorságának nyilvánítására: isten szereti a hősöket, büszke rájuk.

Önzetlenség, bátorság, szeretet az emberiség iránt: ezek a bölcs erkölcsi parancsolatai, s egyúttal vallási kötelességei. Az istenek tiszteletének első parancsa: a hit; hódolni kell nagyságuknak, az ő nevükben kell jót cselekedni, mivel éppen a jóság az ő nagyságuk megnyilatkozása; továbbá a világ urait kell tisztelni bennük.

A *De otio aut de secessu sapientis* („A szabad idő vagy a bölcs magánya") sokatmondó címet viselő művében Seneca arról ír, hogy melyek a bölcs vallási kötelességei és milyen az a vallási közösség, amelyhez a bölcsek mint az emberiség nevelői tartoznak. Figyelmet érdemelnek a római filozófus e fejtegetései, aki a hódítóktól, a birodalom alapítóitól kapott dús örökségből élt.

Seneca, a sztoikus iskola római csoportjának tagja a görög filozófiában talál egy közös vonást, amely megvan Zénónnál, e szekta megalapítójánál és Epikurosnál, a sztoicizmus ellenzőjénél is: mindketten állhatatosan azt tanácsolják a bölcsnek, hogy vonuljon el a politikától, ne vegyen részt a hiú társadalmi ügyekben; a pártok harca, a becsvágy okozta összetűzés, a mohóság csábításai — mindezek hátrányos körülmények, melyek akadályozzák a nemes erkölcsi tulajdonságok kialakulását. Ezt vallották Görögországban. Hát Rómában? Itt még egy mozzanat járul hozzá mindehhez: a társadalom hanyatlás, bomlás állapotában van; ha pedig az állam annyira romlott, hogy semmiképp sem lehet segíteni rajta, ha elhatalmasodtak rajta a gonosz bűnök — akkor a bölcsnek céltalan felőrölnie erejét a reménytelen harcban, mint ahogyan dőreség tengerre szállni, ha vihar fenyeget.

A politikától való elvonulást azonban Seneca semmiképp sem szándékozik kellemes pihenésre, semmittevésre használni. Nem: az igazéletű bölcsnek nagy kötelessége, fáradalmakkal, szenvedésekkel járó munkája van. Példájával kell nevelnie környezetét az erényes életre: ez is mintegy vallási szertartás. Seneca itt érdekes párhuzamot von: a bölcs életpályáját a Vesta-szűzek önmegtagadó életmódjához hasonlítja, akik szent szolgálatuk első felében az áldozatban edzik önmagukat, később pedig a fiatal papnőket tanítják ugyanerre.

Seneca műveiben két köztársaságról, két államról ír: egy eszményi és egy valódi országról, amelyekben az emberi nem élete

pereg. „Két államot kell elképzelnünk: az egyik magában foglalja az isteneket és az embereket, ebben látókörünk nem korlátozódik a föld egyik-másik zugára, országunk határait a nap pályájával mérjük; a másik pedig az, amelybe a véletlen vetett születésünkkor. Ez a második állam lehet Athén vagy Karthágó, vagy más város: nem ölel magába minden embert, hanem csak egy meghatározott csoportot. Akadnak olyanok, akik egy időben a nagy és a kis államnak (reipublicae maiori et minori) is szolgálnak, egyesek csak a nagynak, mások viszont csak a kicsinek." (De otio 4, 1.)

A filozófusnak ezek a megállapításai rendkívül érdekesek és figyelemre méltóak. Szó sem esik bennük a római birodalmi hazafiságról; említi a lokálpatriotizmust, a szűk, korlátolt hazát — a respublica minort —, de hidegen, megvetéssel nyilatkozik róla. Minden rokonszenve a respublica maior felé fordul, amelyet *civitas nostrá*nak (a mi államunk), szentek, igazéletűek országának nevez, mely magába foglalja isten és ember világát. Világos, hogy Seneca az apolitizmust, a politikától való elvonulást hirdeti. A civitas nostra, amely Seneca fogalmai szerint nem más, mint a sztoikus szekta, később a kereszténységnél *civitas dei*vé (isten államává) válik. Seneca tehát a világegyház eszméje római előfutárának tekinthető. Más szempontból is előhirnöke a kereszténység vallási tanításának: a jellem meghatározásában, s az emberi lélek szerepét s halhatatlanságát illetően. Seneca szemében a test csak teher, büntetés a lélek számára. „Nemesebb törekvésekre születtem, nagyobb vagyok, mintsem hogy testem rabja legyek; testemben csupán szabadságomat béklyózó bilincset látok." (Ad Luc., ep. 65.) A *Consolatio ad Helviam* („Helvia vigasztalása") c. művében még világosabban megfogalmazza ezt: „A hitvány test a lélek börtöne és bilincse, a lélek szent és örökkévaló."

Senecának ezek az állításai, amelyekkel az „istenkeresés" és reménykedés útjára lép, szöges ellentétben vannak azokkal a vallási nézetekkel, amelyek Lucretiusnak, Cicero és Caesar kortársának materialista filozófiai költeményéből csendülnek ki.

Lucretius, mint már műve első oldalain kijelenti, a vallást negatív jelenségnek tartja az ember életében, mivel ellenkezik az értelemmel és az erkölccsel. Az ősember képzeletét a zord vallás homályosította el. Homéros hőseinek a vallás sugall bűnös és becstelen szándékokat; Agamemnon például azért ölte meg leányát, hogy áldozatul mutassa be. Lucretius képtelen meséknek nevezi a

religionest (vallásokat), amelyekkel a „próféták" tömik tele az emberek fejét. A költő azt a népfelvilágosító feladatot tűzi maga elé, hogy megszabadítsa az elméket a vallás okozta rettegéstől, a babonák szította tudatlanságtól, attól az előítélettől, mintha a világon minden élőlény semmiből keletkezett és az istenség műve volna. Kifejti, mekkora teremtő ereje van a természetnek, igyekszik bebizonyítani, hogyan jöttek létre és fejlődtek az élet elemei, a tárgyak és a jelenségek az istenek részvétele és segítsége nélkül *(opera sine divom)*. Huszonkét érvet sorol fel annak a tudományos következtetésnek a bizonyítására, hogy test és lélek eltéphetetlenül egybeforrt, egyetlen egészet alkot az életben, együtt keletkezik és pusztul el.

A legfőbb különbség a két világnézet — az I. századi epikureizmus és sztoicizmus — s hirdetői, Lucretius és Seneca között ekként fogalmazható meg. Lucretius azt mondja a gondolkodó embernek: „Értsd meg a világ jelenségeinek törvényszerűségét, leld meg helyedet a világmindenség épületében, ne félj az érthetetlen dolgoktól, mivel nincs természetfölötti jelenség." Seneca pedig ezt tanítja: „Igaz, a világon minden értelmes, minden okozati összefüggésben jelentkezik, minden törvényeknek engedelmeskedik — és mi mégis vigaszt keresünk; az embernek szüksége van egy magasabb erő támaszára, gyámolítására, mert fél egyedül maradni a világon." A különbség tehát az, hogy a materialista epikureus szemében a filozófia tudomány és csakis az, az idealista sztoikus számára pedig teológiával bonyolított tudomány, mely vallásbölcseletté változik.

Nem véletlen, hogy Seneca bölcseleti művei között három „Vigasztalás" akad *(Consolationes ad Polybium, ad Helviam, ad Marciam)*. E cím jellemző a korabeli észjárásra: a tudományos-filozófiai fejtegetés egyúttal vigasztalás, amelyet a haldokló ágyánál mond a lelkiatya, vagy az elhúnyt szeretett hozzátartozóját sirató rokont, barátot nyugtatja meg vele. Seneca a *Vigasztalás*okban olyan eszméket fejteget, amelyek alighanem a cinikus Demetrius és a halálra ítélt Thrasea Paetus beszélgetése során hangozhattak el.

Seneca állhatatosan ezt tanácsolja Lucilius barátjának (Ad Luc., ep. 14.): *philosophandum est* (filozófiailag kell gondolkozni). Bármint magyarázzuk is a világ berendezését és benne az ember helyzetét — írja —, akár a sors kérlelhetetlen törvénye uralkodik, akár mindent isten rendezett el, mint legfelsőbb bíró, akár a véletlentől függ az emberi lét — egyre megy: a filozófia szolgáljon védő-

pajzsunkul. A három említett lehetőség közül azonban nyomban kiválasztja a másodikat, amely teologikusan cseng: „a filozófia arra oktat, hogy istennek szívesen kell engedelmeskednünk, a sorsnak pedig kényszerűségből. Megtanít téged, hogy mindenben kövesd az istent s viseld el a sors megpróbáltatásait!" Seneca tehát határozottan a vigasztaló szerepét tulajdonítja a filozófiának, az ember vallási megnyugtatását tartja feladatául. E fő célkitűzésnek megfelelően, filozófiai eszmefuttatása mindig prédikációba siklik át, teológiai tanítás jellegét ölti. „Egyeduralom alá születtünk: engedelmeskedni istennek — eddig terjed a mi szabadságunk." (De vita beata, 15.) Vagy pedig: „A filozófia megtanított bennünket, hogy tiszteljük az istenséget, szeressük az embereket, higgyük, hogy isteneké a hatalom, az emberek pedig szoros szövetségben éljenek." (Ad Luc., ep. 90.) A Luciliushoz intézett 41. levélben kifejti: imádkozás közben mindig szem előtt kell tartani, hogy az istenség bennünk lakozik. „Nem szabad az ég felé emelni kezedet, nem szabad kérlelni a szentély papját, hogy bocsásson közelebb az istenség képmásához *(simulacrum)* abban a reményben, hogy így fohászod inkább meghallgatásra talál. Mondom néked, Lucilius: bennünk szent szellem lakik, mely figyel bennünket és irányít a jó és a rossz között; ahogyan ápoljuk, úgy vigyáz ránk — isten nélkül senki sem lehet becsületes ember *(bonus vir sine deo nemo est)*.

Ezek a kifejezések megfelelnek a filozófus istenkeresésének; mindezek a módszerek és hasonlatok azt a fő feladatát szolgálják, hogy vigaszt találjon a tiszta lélek, az igazéletű bölcs számára. Önmagához és másokhoz szóló *Vigasztalás*aiban Seneca a lélek halhatatlanságának és síron túli, testetlen létezésének szenteli a legnagyobb figyelmet, és e tekintetben más útra lép, mint elődutárai, a görög sztoikusok.

A *Vigasztalás*ok általában úgy kezdődnek, hogy a filozófus megemlíti az ember földi létének rövidségét, ami teste gyarlóságának következménye. Minden a világon mulandó, rövid életű, pusztulásra szánt. Ez az ember osztályrésze is. A számára adatott csekély időben az a kötelessége, hogy kifejlessze a benne rejlő nemes tulajdonságokat, szerencsés adottságokat és képességeket, ne féljen a haláltól, becsületesen és méltósággal haljon meg, mint Cato tette. „Az erény ez élő képmása" mindenképp megérdemelte a halhatatlanságot. De hogyan értsük ezt? „Már több mint száz éve él és még századokig fog élni az utódok szívében, tisztelői és követői emlékezetében, az emberiség legkülönb fiainak elméjében."

Ilyen örökkévalóságot nyújt a dicsőség, a hős, a kiváló személyiség halhatatlansága; ez azonban nem igazi halhatatlanság, csak képzelt. Seneca ezt a vigasztalást nem nyújthatja a közönséges átlagemberek óriási tömegének, bármilyen erényeik legyenek is. Seneca nem is szándékozik a halhatatlanság ilyen érveivel megnyerni a fiatalon elhúnyt fiát gyászoló anyát. Azzal igyekszik vigasztalni, hogy fia tisztán, bűntelenül halt meg, nem ismerte sem a gonosz szenvedélyt, sem a szenvedést, nem tapasztalta az emberi gonoszságot, aljasságot; érzi azonban, hogy ez sem elég. Ezért *Marcia vigasztalásában* újabb feltevést sző: „Hiszen nem ismerted igazi alakját; teste, izmokkal burkolt, bőrrel borított csontváza, arca, kezének mozgása csupán fojtogatta, árnyékba borította, mérgezte lelkének életét, mely állandóan viaskodott, hadilábon volt a hússal; most oda sietett, ahonnét jött; ott örök nyugalom várja, s marakodás, durvaság helyett tiszta, szent látomásokat élvezhet ... Ne sírj fiad sírján: csak csontjai és hamvai maradtak itt, ami külső burok, akár a ruhája volt. Ő maga pedig, bűntelenül, semmit sem hagyva a földön, teljesen eltűnt, s miután kis ideig fölöttünk lebegett, míg teljesen meg nem tisztult a földi szennytől, magasabb szférába emelkedett; lelke most a boldogok között csapong, befogadja őt a Scipiók és a Catók szent gyülekezete, akik megvetették az életet és halállal vívták ki szabadságukat ... Atyád is ott van, Marcia, és köszönti unokáját, beavatja az égi világ titkaiba, amelyről mi itt a földön csupán vaktában találgatunk."

Ez az ábrándozás Seneca emlékezetébe idézi a görög sztoikusok tanítását a világ végéről: szerintük hatalmas tűzvész emészti majd el a mindenséget. A sztoikusok e hagyományos eszméjét a római filozófus tovább fejleszti: az égitestek összeütköznek, a régi világ elemei széthullanak, felbomlanak s új, fényes várossá születnek újjá. Új elem ebben a képben az égbe emelkedett emberi lelkeknek szánt szerep. „És mi, örök életre rendelt boldog lelkek, abban a pillanatban, amikor isten meg óhajtja újítani művét, az általános bomlás közepette mi is egy kicsiny részei leszünk az újjászülető elemek halmazának ... A te fiad, Marcia, már ismeri e titkot."

A *De otio aut de secessu sapientis* című műve 32. fejezetében Seneca e sejtését fejtegeti: „Helyes-e az a feltevés, amely egyes filozófusok szemében a legerősebb bizonyítéka az emberi természet isteni eredetének, hogy a lélek magasabb szentségből kivált

parányi szikra, amely a földre hullott és a számára idegen elemhez tapadt." Luciliushoz írt egyik levelében Seneca beismeri, hogy a lélek lényegének és sorsának kérdését még nem oldották meg világosan. „Vajon beletörődhetek-e abba, hogy nem tudom, honnan származom? Vajon az a sorsom, hogy csak egy életem legyen, vagy többször is újjászülessem? Hová kell ezután mennem? Hol lel nyugalmat a lelkem, miután kiszabadult a szolgai alávetettség emberi törvénye alól? Mi a halál: mindennek vége, vagy átmenet egy más világba?" (Ad Luc., ep. 38.)

Mindenesetre meglepő az az ellentmondás, amely Senecának a világ berendezésével kapcsolatban tanúsított optimizmusa és az egész emberiség s kiváltképp a Római Birodalom sorsa miatt érzett pesszimizmusa között mutatkozik. A világban nem nyilvánul meg a rossz, minden az élőlények javát szolgálja. Az igazéletű bölcs társadalmi környezetében azonban, éppen ellenkezőleg, minden fonák, minden ellenkezik az értelemmel és a becsülettel, féktelen romlottság, erőszak és csalás uralkodik. Innen ered Seneca komor következtetése, hogy a halál a nagy szabadító: nemcsak nem kell félni tőle, hanem örömmel kell üdvözölni, a lélek minden erejével hívni. A bölcs, a mártírok példáján lelkesedjék. Dicsőség Sókratésnek, akit méreghalálra ítéltek: a halhatatlanság gyógyszerét itta meg. Cato néhány pillanatnyi kínlódás árán örök dicsőséget szerzett. (De providentia, 3.)

Seneca még tovább megy: az önkéntes halált ajánlja a szabadulás módszereként, az öngyilkosságot védelmezi. Luciliushoz írt 77-ik levelében részletesen beszámol az ifjú Marcellinus öngyilkosságáról, akit fájdalmas, de nem gyógyíthatatlan betegség kínzott. Majd említést tesz egy spártai ifjúról, aki fogságba esve, így kiáltott anyanyelvén: „Nem leszek rabszolga!", majd, amikor az első megalázó szolgálatot követelték tőle, a falba verte fejét és szétzúzta agyát. E példát idézve, Seneca ezt kérdi: „Ha ilyen közeli a szabadulás lehetősége, hát akad-e valaki, aki hajlandó rabszolga lenni?" „Vajon nem kívánnám, hogy fiad inkább ily módon pusztuljon el fiatalon, mintsem hogy akarat nélkül éljen öreg koráig? Hiszen az élet nem más, mint rabság, ha az embernek nincs bátorsága a halálra." Tanácsait Seneca maró gúnnyal, ekként fejezi be: „Mit sajnálsz, mit siratsz? A bor, a méz, az osztriga ízétől már megcsömörlöttél. Mi van még? Sajnálod itthagyni barátaidat, hazádat? De hát annyira becsesek számodra, hogy miattuk elhalasztanád a vacsorát?"

A vallás nem tiltja meg az öngyilkosságot Senecának. *A gondviselésről* című értekezésében (6. fej.) e szavakat tulajdonítja istennek: „Vessétek meg a szegénységet, a szenvedést, a halált, amely vagy végez az emberrel, vagy más világba viszi. Mindenekelőtt arról gondoskodtam, hogy senkit se tartóztassanak akarata ellenére: a távozás útja nyitva áll. Ha nem akartok küzdeni, elmenekülhettek. Mindabból, amit nektek nyújtottam, semmit sem könnyítettem meg oly mértékben, mint a halál lehetőségét."

Seneca erkölcsi és vallási tanítása a legszorosabban összefügg a társadalmi környezettel, amelyben kialakult. Művei ragyogó formában, finoman ötvözött, bölcs mondásokban gyűjtik egybe s fejezik ki azokat a gondolatokat, amelyek az uralkodó osztály körében, a gazdagságtól megcsömörlött és állandóan a rabszolgák seregének bosszújától félő emberek társadalmában alakultak ki. Az önmegtartóztatás, a tiszta erkölcs és szándék, az emberiesség hirdetése elsősorban a kényszerítő körülmények hatására jött létre: hogy megóvják, megmentsék a pusztulástól önmagukat, vagyonukat. A Seneca által beleszőtt néhány új motívum, mint a szegénység magasztalása, a rabszolgákkal való barátkozás ajánlása, korántsem volt társadalmi reform-program. Mindez csupán baráti beszélgetés témájául szolgált; az önnevelés, öntökéletesítés hirdetésének sajátos formája volt, a kiváltságos helyzet feladása nélkül.

Az önmegtagadásnak és a földi javak megvetésének hirdetése nem akadályozta a filozófust abban, hogy ő maga bővelkedjék e földi javakban. Mint Nero császár egyik legmeghittebb udvaronca, a birodalom leggazdagabb polgárai közé tartozott a maga korában. „Ez a sztoikus — írja Engels Senecáról —, aki az erényt és az önmegtartóztatást hirdette, a legfőbb intrikus volt Nero udvarában, ami persze nem ment hízelgés nélkül; sok ajándékot szerzett Nerótól: pénzt, birtokokat, kerteket, palotákat; s miközben az evangéliumi Lázár szegénységét hirdette, jómaga az ugyanabban a példabeszédben szereplő gazdag volt."[3]

A plebeiusok, a felszabadítottak és a rabszolgák szemében aligha lehetett bármilyen vonzóereje Seneca erkölcsi tanácsainak és istenkeresésének; ez a megfontolt rabszolgatartó — hiszen a sztoikus iskola e képviselője nem volt egyéb — nem mondott semmi olyat, ami vigasztaló lett volna a köznép, a szegények, a rabszolgák számára.

[3] *Marx—Engels* Összes Művei. XV. k. 607. o. (oroszul).

Seneca a hanyatlás korabeli római arisztokrácia filozófusa volt, egyúttal azonban a Római Birodalom rabszolgatartó társadalma közeli bomlásának előhírnöke. Hiszen határozottan azt tanította, hogy az emberek fordítsanak hátat a politikának, ne törődjenek a birodalom gondjaival és érdekeivel, hanem vonuljanak el a nagy, eszményi istenkereső közösségbe, amelyet később világegyháznak neveztek el. Erre a szervezetre hagyta kora új terminológiáját, s érvekkel igazolta létjogosultságát.

3. *Seneca és a kereszténység*

A keresztény írók nagy tisztelettel övezték Senecát. Tertullianus *saepe noster*nek (gyakran a miénk) nevezi. Az a legenda kelt szárnyra, hogy Seneca ismerte „Pál apostol" műveit, később pedig koholt „levelezésük" is napvilágot látott. Korunk történetírói másként vélekednek minderről. Kritikai vizsgálatok eredményeként megállapították, hogy *Pál apostol levelei* a II. század harmincas éveiben íródtak, tehát 70—80 évvel Seneca műveinek keletkezése után. E levelek és Seneca eszméi közti hasonlóság tehát azzal magyarázható, hogy a római Seneca hatással volt e levelek zsidó-görög szerzőjére, s ez utóbbi ismerte a sztoikus irodalmat. E hasonlóság különben inkább a zsidó-görög és a görög-római vallásbölcselet párhuzamos fejlődése eredményének tulajdonítható. Akár így van, akár úgy, az újszövetségi kereszténység tanulmányozása során Senecát a kereszténység egyik legfontosabb előfutárának kell tekinteni. Ugyanakkor a sztoicizmus kettős szerepet töltött be: egyrészt előkészítette a kereszténységet, másrészt ellenfele volt, s az ókor hagyományait védelmezte.

A történetíró számára azonban az is fontos, hogy megállapítsa a sztoicizmus és a kereszténység közti különbséget, mivel Seneca vallásbölcseleti elvei teljes erővel jelentkeztek a későbbi nyílt vallásharcban, s különös élességgel nyilvánultak meg az ókori vallásfilozófia II. századi képviselőinél, például Celsusnál (177-ben írt, keresztényellenes „'*Αληθὴς λόγος*"-ában. Igazbeszéd.)

Menjünk tovább a Római Birodalom első két századbeli kulturális fejlődésének vizsgálatában és Seneca nézeteinek az imént adott elemzése nyomán próbáljuk megállapítani a görög-római sztoicizmus és a zsidó-keresztény vallásbölcselet hasonló és eltérő tulajdonságait.

A sztoicizmus és a kereszténység *hasonló* vonásai a következőkben foglalhatók össze :

1. Senecánál kifejezett monoteizmust látunk, istent a világ teremtőjének, a világmindenség irányítójának és őrzőjének tekinti. Azt az állhatatosan hirdetett elképzelést is megtalálhatjuk, hogy az isteni gondviselés *(providentia dei)* kormányozza a világ sorsát, s vezeti az emberek magatartását, neveli őket jóra és igazságra.

2. A sztoicizmus római talajon, Seneca filozófiájában egyetemes, világközösség eszméjét veti fel. Ebben az értelemben a a „nagy állam" (respublica maior) és a „mi közösségünk" (civitas nostra), amelyről Seneca beszél, a világegyház eszméjének előhírnöke.

3. Mind a kettő különbséget tesz a test és a lélek természete között s azt az elképzelést vallja, hogy a test halandó, bűnös, az emberi lélek maradandó, halhatatlan, továbbá, hogy a test börtön, nyűg és büntetés a léleknek, a halál pedig szabadulás, a lélek örök életének kezdete.

4. Közös az az eszme, hogy az igazéletű ember lelke szent, s az emberben „isteni erő" lakik, vagy olykor beléköltözik, az az elképzelés — Krisztus tanításával megegyezően —, amely szerint „isten országa nem kívülünk, hanem bennünk lakozik", s a szent lélek ihleti a prófétákat és az apostolokat. Itt meglepő a kifejezések egyezése : az Újszövetség *πνεῦμα ἅγιον*-ja a *spiritus sanctus* (szent lélek) szószerinti fordítása.

5. Gyakorlati tanácsuk is egyforma : hátat kell fordítani a politikának, a világ hívságainak, mindenki önmaga tökéletesítésével foglalkozzék, szemlélődő életet éljen, jámbor gondolatokba merüljön s csak a maga eszményi baráti társaságát ismerje, amelynek tagjai között minden közös (*κοινωνία* = közösség).

6. Az emberek természettől fogva egyenlőek, s mindenki — tudásától és társadalmi helyzetétől függetlenül — egyforma emberi méltóságra jogosult. Először Rómában hangoztatták azt a gondolatot, hogy a rabszolga is ember, s előtte is nyitva van az öntökéletesítéshez és a lelki nagysághoz vezető út. A *Tizenkét apostol tanítása* (*Διδαχή*), amely Seneca korában jött létre, hangsúlyozza : „Ugyanaz az isten van fölötted és a rabszolga fölött." *Pál apostol levelei*ben pedig ez olvasható : „Nincs többé görög és zsidó körülmetélkedés és körülmetéletlenség, idegen, scithiai, szolga, szabad — hanem minden és mindenekben Krisztus." (A kolossébeliekhez, III., 11.)

Seneca sztoicizmusát a kereszténységtől *megkülönböztető* vonások pedig a következők :

1. Az az elképzelés, hogy a világon a jóság, az értelem abszolút uralma érvényesül. A sztoikus filozófia szerint istennek nincs ellenfele, mint a zsidó Sátán vagy az iráni Ahrimán. Az istent nem ruházza fel a félelmetes büntető bíró szerepével ; az ő gondviselése segíti az embert a tökéletesség elérésében, a gonosz leküzdésében.

A sztoikusok szigorúan alkalmazott monizmusa homlokegyenest ellentétes a kereszténységnek a dualizmus iránti engedékenységével ; ennek a dualizmusnak az iráni teológiában van nagy szerepe.

2. A sztoicizmusnak az ember természetéről és rendeltetéséről vallott felfogása teljesen más, mint a kereszténységé. Seneca legcsekélyebb célzást sem tesz az ember bűnbeesésére, vagy általában bűnös természetére. A „peccare" ige előfordul ugyan írásaiban, de csak a „hibázni" értelemben. A bűnt nem értelmezi az isteni törvények megszegéseként, az istenséggel szemben elkövetett vétek gyanánt.

Az emberi cselekedeteket két csoportba osztja : *honesta* és *turpia* (becsületesek és hitványak) ; az erkölcsi parancs becsületességet, kötelességteljesítést, hősi tetteket követel ; az emberi hitványságot, aljasságot oktalanság *(stultitia)*, szellemi fejletlenség, akaratnélküliség következményének tartja.

3. A sztoicizmus egészen másként vélekedik ember és isten viszonyáról, mint a kereszténység. A sztoikus tanítás szerint az istentől való félelem *(timor dei)* teljesen alaptalan, csupán a fejletlenség jele. A bölcs gondolataiban nincs helye alázatosságnak, saját hitványsága tudatának ; éppen ellenkezőleg, az istenséget kell utánoznia, vetélkednie kell vele : az embernek az a kötelessége, hogy törekedjék „istennel egyenlő" lenni !

Seneca az emberi szellem magasztalásában odáig megy, hogy a bölcs dicső tettét többre becsüli az istenség erkölcsi állapotánál, mivel istennek magától adatik a tökéletesség, tisztaság és önzetlenség, az ember pedig csak hősi harc árán érheti el. „Jupiter nem lehet rossz, a bölcs pedig nem akar ilyen lenni." (Ad Luc., ep. 73.)

Az emberi akarat e dicsőítése, amely a bölcset istennel egyenlővé teszi, a legélesebb ellentét a sztoicizmus és a kereszténység között : ez utóbbi ugyanis az alázatot, a mindenható isteni akaratban való megnyugvást tekinti legfőbb erénynek. E különbség forrásául szolgáló tételhez járul az is, hogy a sztoicizmus elismeri az

embernek azt a jogát, hogy szabadon rendelkezzék életével s öngyilkos legyen — míg a kereszténység megengedhetetlennek tartja, a legsúlyosabb bűnnek tekinti az öngyilkosságot, olyan cselekedetnek, amely kétségbeesésből és az istenbe s a gondviselésbe vetett hit megtagadásából fakad.

Társadalmi tekintetben is van különbség: a sztoicizmus a kiváltságos társadalmi rétegek világnézete maradt, a kereszténység pedig a dolgozók legszélesebb rétegei között terjedt.

AZ IDŐSEBB PLINIUS TUDOMÁNYOS VILÁGSZEMLÉLETE

1. *A provinciák nemességének hatalomra jutása*

A Julius–Claudius-dinasztia utolsó három császára — Caligula, Claudius és Nero — életmódját, erkölcseit, elfoglaltságát és szórakozásait tekintve, jól illett a hanyatlásban levő, semmirekellő és züllött római arisztokráciához, amelyhez valamennyien tartoztak. Ha Nero „művészi" ötletei még néhány évig folytatódnak, a birodalom alighanem még súlyosabb megpróbáltatásokat élt volna át. Amikor a birodalom két határterületén, Galliában és Judeában igen veszélyes felkelések ütötték fel fejüket, egy új dinasztia, a Flaviusoké (69–96) jutott hatalomra, Vespasianus, Titus és Domitianus személyében, s egyúttal új emberek kerültek a katonai és közigazgatási vezetőállásokba. 73-ban a szenátust átvizsgálták. Erről Suetonius így írt: „A szenátus és a lovagi rend névjegyzékének átvizsgálása útján Vespasianus megtisztította és kiegészítette a két rendet; a méltatlanokat eltávolították és a legkülönb itáliai és provinciabeli elemeket iktatták sorukba..." (Suet., Divi Vespasiani, 9.)

Suetonius éles színekkel ecsetelte azt a különbséget, amely az új rendszer, az új uralkodó és a Juliusok–Claudiusok tékozló, szertelen, olykor értelmetlen életmódja között volt. „Divus Vespasianus" életrajzában (jegyezzük meg, hogy az általa ábrázolt tizenkét caesar között csupán ötöt istenítettek, emeltek *divus*szá) majdnem karikatúrába illő vonásokkal ábrázolta a köznép sorából felemelkedő világuralkodó új típusát. Itt nem esik szó főúri, dicső ősökről: „Nemzetsége ismeretlen, nem volt ősi címere, de kétségtelenül rendkívüli szolgálatokat tett az államnak." Vespasianus az umbriai Reatéban született, egy adóbérlő családjában. Nem

restellte származását, egyáltalán nem gondolt arra, hogy elhallgassa vagy szépítse múltját; megvetően elutasította a hízelgő dicshimnusz-költők és történetírók szolgálatait.

Az ehhez a réteghez tartozó családok életében, mindennemű foglalatosságban és közigazgatási szolgálatban a pénzügyi műveletek, a pénzváltás stb. álltak előtérben. Nagy technikai gyakorlatra, lankadatlan figyelemre, pontos végrehajtásra volt szükség, s amellett szüntelenül ellenőrizniük kellett önmagukat és másokat; ezekben a körökben a lelkiismeretes, becsületes elszámolást nagyra becsülték s mintegy különleges erénynek tekintették, amely kötelező volt a jó üzletember és közvetítő számára.

Vespasianus e tekintetben atyja példaképére hivatkozhatott, aki a *quadragesima* (negyvened, azaz 2½%-os adó) bérlője volt Asia provinciában s a behajtás során tanúsított mértékletességével és becsületességével megérdemelte a helyi lakosság háláját. A lakosok szobrot állítottak neki, ezzel a felírással: *καλῶς τελωνήσαντι* (a becsületes adóbehajtónak).

Suetonius elmondja, hogy Vespasianus, amikor az afrikai helytartó magas tisztét töltötte be, kifogástalan becsületességet tanúsított, amelyet atyjától örökölt. Kormányzása feddhetetlen volt, de mivel nem fogadott el sem baksist, sem ajándékot, s nem is fosztogatta provinciáját, jóformán koldusbotra jutott: elveszítette hitelét a pénzpiacon, kénytelen volt elzálogosítani minden birtokát és fivéréhez fordult anyagi támogatásért.

Egyetlen percre sem szabad elfeledni, hogy itt szűk osztályértelemben vett — úgyszólván római-lovagi — becsületről, rendi korlátok között értelmezett lelkiismeretességről és egy önmagát becsülő uzsorás viszonylagos tisztességéről, mértékletességéről és önmegtartóztatásáról van szó.

Suetonius, aki a következő nemzedékhez tartozott (75-ben született és 125-ben halt meg), teljesen világosan felismerte a Flavius-dinasztiával uralomra jutó államerkölcs szűk korlátait. A római pénzügyi közigazgatás alapvető hibájára mutat rá, amikor lefesti, hogy Vespasianus élete vége felé milyen mohó önzéssel és kegyetlenül bánt a hatalma alá tartozó lakossággal. Leírja, miként kereskedett a császár a hivatalokkal, hogyan árulta pénzért a bírói ítéleteket, végül pedig miként buzdította helytartóit még lopásra is. Később szigorú ítélettel sújtotta és kifosztotta ezeket a rablókat, akiket szivacshoz hasonlított, amelynek révén az utolsó cseppet is kisajtolhatja a néptömegekből.

Az életrajzíró korholja ugyan Vespasianust mohósága és kegyetlensége miatt, mégis általánosságban kedvezően értékeli az új dinasztia megalapítójának pénzügyi politikáját. Vespasianus nevezetes római *fenerator* (uzsorás), élelmes bankár volt. A legfelsőbb arisztokrácia és az élén álló dinasztia ügyetlen, az államra nézve hátrányos igazgatása helyébe a körültekintő számítás, takarékosság és rend elvét és gyakorlatát állította; véget vetett a kérkedő, dagályos pompának, megszüntette a hatalmas, szükségtelen, sőt káros kiadásokat, és szigorúbb elszámolási kötelezettség útján rendbehozta a birodalom pénzügyi közigazgatását.

Az új rendszer természetesen új életformát, más felfogást hozott, már ami az udvari s a legmagasabb társadalmi köröket illette; rideg józanság, gyakorlatiasság, prózaiság váltotta fel a lusta maradiságot, az üres szórakozást, s kiszorította a 40—60-as évek kétségbeesett virtuskodását, fantasztikus ábrándjait. Az irodalomban hasonló változás figyelhető meg. Míg Senecának a kétségbeesés és a lélek halhatatlanságába vetett hit közti ingadozása a legfelső római társadalmi körökben bekövetkezett válságot tükrözte az I. század derekán, a 70-es évekkel kezdődő új korszakra az a realisztikus, szigorúan nyugodt, megfontolt és a fantáziától távol álló tudományos világnézet jellemző, amelyet az idősebb Plinius vallott (23-ban vagy 24-ben született és 79-ben pusztult el, a Vezúv kitörésekor).

2. *Plinius mint filozófus és szatirikus író*

A „boldog életet", „bölcshöz méltó időtöltést", „lelki nyugalmat" stb. kereső Seneca nem tudott kiszabadulni a fővárosi élet hiú, lélekölő forgatagából. Homlokegyenest ellentéte volt az idősebb Plinius, aki egy eldugott észak-itáliai faluban (a Como-tó mellett) született, Germániában és Hispaniában katonáskodott, és szoros kapcsolatba került Vespasianusszal, majd Titusszal is, aki a hajóhad parancsnoka volt Misenumban; fél évszázadnyi, rendkívül tartalmas élete során temérdek megfigyelést tett a külső világról s tudományos érdeklődést tanúsított a földrajz, a néprajz és a világ népeinek története iránt.

Nagyszabású *Naturalis Historia* („Természetrajz") című művében, amelyet igen sok forrásmunka áttanulmányozása és felhasználása alapján írt s 77-ben nyújtott át Titusnak, tudományos-leíró

feladatot tűzött maga elé. De nem állta meg, hogy ne mondjon néhány filozófiai ítéletet az ember természetéről és az emberiség sorsáról. Ezek a VII. könyvben találhatók (az egész mű 37 könyvből áll). Plinius munkája rendkívül érdekes a történetíró számára is, mivel ugyanaz a szigorúan tudományos stílus jellemzi, mint Lucretius *De rerum natura* („A dolgok természete") c. művét. Különbség az, hogy Plinius kissé borúlátón nyilatkozik az ember jelleméről és sorsáról: ez azzal magyarázható, hogy Plinius nemcsak a természetnek s a szerves élet változatos formáinak leírásához ért, hanem sajátos szatírai tehetség is van benne: nem humorista — zord és szigorú leleplező.

A hetedik könyv bevezetését érdemes teljes egészében idéznünk.

„Az előző könyvekben a világot és a benne levőket írtam le: a szárazföldeket, a népeket *(gentes)*, a tengereket, a szigeteket és a városokat. Ami a világot benépesítő élőlényeket illeti, ezek, amennyire az emberi elme feléri, olyan látványt nyújtanak, amelyhez semmi sem fogható. Voltaképpen az ember leírásával kell kezdeni, mivel úgy látszik, hogy a természet minden mást ő érte teremtett. Bármilyen dúsak is azonban ajándékai, kegyetlen árat követel értük, s kétes, vajon a természet anyja-e az embernek, nem pedig zord mostohája *(tristior noverca)*. Az ember az egyetlen élőlény a világon, amelyet a természet mások révén öltöztet, a többit a legváltozatosabb köntössel vagy takaróval ruházza fel: teknőcpáncéllal, héjjal, kagylóval, bundával, tüskés bőrrel, pikkellyel, selymes pihés szőrrel; még a fatörzseket is védi a fagytól és a hőségtől, kéreggel, mely néha kettős is lehet. Csupán az embert teremtette meztelennek és így vetette ki a csupasz földre, s csak annyit adott neki, hogy tudjon kiabálni és panaszosan sírni. Nincs egyetlen állat, amely könnyeket ontana, méghozzá a legelső naptól kezdve, amikor a világra jön. A nevetés pedig, az első nevetés, isten bizony, csak életének negyvenedik napján jelenik meg az ember arcán! És milyen nehezen tanulja meg a fény felismerését, tagjainak mozgatását, amelyre oly könnyen rájön az állat, még a házhoz szoktatott is!

Szó se róla, boldog teremtmény. Ott fekszik, keze-lába erősen bepólyálva, a jajveszékelő kis állat, a természet ura, s életét meg nem érdemelt kínokkal kezdi, mivel nem követett el más bűnt, mint hogy megszületett. Micsoda őrültség, ilyen kezdet után azt hinni, hogy az ember dicső felmagasztaltatásra született! Erejének első próbája során kiderül, hogy valami négylábúhoz hasonlít.

Ugyan mikor fog emberi járással járni!? Mikor kezd el beszélni? Mikor rágja állkapcsaival az ételt? Mikor szűnik meg fejének ingása, ami gyengeségének jele az állatokhoz képest? És még mennyi betegség vár rá, s mennyi gyógyszert vétetnek be vele, ami semmit sem ér az újabb bajokkal szemben! Az állatoknak velükszületett képességeik vannak: egyesek gyorsan futnak, mások magasan repülnek, megint mások úsznak; az ember azonban semmihez sem ért, míg nagy nehezen meg nem tanul valamit — nem tud sem beszélni, sem járni, sem táplálékot szerezni magának: egyszóval semmi sem adatott neki, csak a sírás. Ezért sokan úgy vélték, jobb volna, ha az ember meg sem születnék vagy legalább mielőbb befejezné életét. Csupán az embernek adatott meg, hogy búslakodjék más halálán, csak benne van hajlam fényűzésre, s méghozzá mindenféle módon, testének minden porcikájával élvezi ezt. Egyedül őbenne van becsvágy, önzés, mérhetetlen életvágy és babona. Csak az ember törődik a halottak eltemetésével és azzal, hogy mi lesz a halál után. Senkinek sincs törékenyebb teste, senkinek sincsenek olyan féktelen szenvedélyei, vonzalmai, őrülten lángoló érzései, mint neki. Végül pedig, más élőlények rendesen megférnek a velük egyívásúakkal, összefognak, és harcolnak a másféle fajok ellen: a vad oroszlánok nem rontanak egymásra, a kígyók nem fenyegetik egymást harapásukkal, a tengeri állatok és halak csak másfajta egyedekre vadásznak; az embernek pedig voltaképpen emberrel van a legtöbb baja."

A VII. könyvben, a világ különböző népei szokásainak, intézményeinek, szertartásainak és hitének leírása során, Plinius két ízben is erkölcsi-filozófiai értékelést nyújt az ember természetéről és sorsáról: először arról a kérdésről szólva, hogy van-e a földön boldogság és akadnak-e boldog emberek, másodszor pedig abban a részben, ahol a temetkezési szertartásokról és ezzel kapcsolatban a sírontúli életben való hitről esik szó.

Plinius hivatkozik a jóshelyek, jövőbelátó csillagjósok jövendöléseire, amelyek igen népszerűek voltak a római társadalom legfelsőbb rétege körében; ez a körülmény azzal magyarázható, hogy az emberek nyugtalanul csapongtak, szüntelenül aggódtak sorsuk miatt s bizonytalanságot, félelmet éreztek, amit nem lehetett semmiféle vigasztalással elnémítani. Ezek a hangulati tünetek csupán megerősítették Pliniusnak azt a borúlátó nézetét, hogy az ember gyenge, törékeny, sikertelen teremtmény, egymásnak ellentmondó adottságokból és vonzalmakból álló szervezet,

amely képtelen megbirkózni túltengő szenvedélyeivel. Erről szóló erkölcsi-filozófiai elmefuttatását az író — egészen váratlanul — a hagyományos római erény magasztalásával kapcsolja össze:

„A földkerekség valamennyi népe közül kétségtelenül a római a legkiválóbb, erkölcsi méltóságában páratlan. Az emberi elmének azonban nem adatott oly éleslátás, hogy megítélhesse, melyik ember érte el az igazi boldogságot, mivel egyesek így, mások úgy értelmezik a boldogságot, mindenki a maga ízlése szerint. Ha helyes ítéletet akarunk alkotni, a sors minden viszontagságától függetlenül, akkor senkit sem nevezhetünk boldognak. Helyesebben szólva, az, akihez a sors kegyes és jó volt, az nem boldogtalan; mivel, egyébről nem beszélve, a sors forgandóságától való félelem mindig megmarad az emberben, ha pedig ez megvan tudata mélyén, akkor nem lehet tartós boldogsága. Az emberek óriási többsége hiú és hiszékeny, leleményes az öncsalás módszereiben, mint például a thrákiaiak, akik mindennap más-más színű kavicsot dobnak egy urnába, aszerint, hogy sikerük vagy kudarcuk volt, haláluk óráján pedig összegezik, megszámlálják s megállapítják, milyen színű kavicsból van több, s ebből általános következtetést vonnak le. Van-e értelme az efféle foglalatosságnak? Ki tudja, hogy a fehér kaviccsal jelölt nap nem volt-e éppen a szerencsétlenségek kezdete az ember számára? És hányan esnek a végzet áldozatául éppen a legfőbb kötelességük teljesítésekor, melyre méltónak találtattak? Hányan pusztultak csúf halállal óriási vagyon birtoklása miatt; pedig a vagyont az élet javai közé sorolják, holott csupán csecsebecse, amely ideig-óráig tartó mulatságot nyújt. Valamikor tehát észre kell térni, be kell látni, hogy minden napról csak a következő alapján lehet véleményt mondani, valamennyi elmúltával pedig csupán a legutolsó hozhat ítéletet. A jó azonban sosem ér fel a rosszal, még akkor sem, ha a szerencsés mozzanatok számban egyenlők a szerencsétlenekkel; mivel nincs olyan öröm, akármilyen nagy legyen is, amely jóvá tehetné a legkisebb szomorúságot. Bármilyen számítást végezni a téren hiábavaló, dőre dolog — a napokat nem számolni kell, hanem mérlegelni." (VII, 41.)

Amikor Plinius ilyen határozott kétkedéssel nyilatkozik az emberi boldogságról, a világ uraival, az „isteni" caesarokkal sem tesz kivételt. A 46-ik fejezetben így ír: „Maga az isteni Augustus, akit az egész világ a boldog halandók közé sorol, még ő is — ha figyelmesen szemügyre vesszük életének minden mozzanatát —

számos példáját nyújtotta az ingadozásnak és az emberi sors fordulatainak."

A földi javak hitványságát tárgyalva, Plinius közel jár a cinikus filozófia tanításához, amely a szegénységet eszményítette. 47-ik fejezetében kijelenti: „Nem árt emlékezni a delphi jósda két válaszára, amelyben az istenség mintegy az emberek hiú becsvágyát ostorozza. Az első szerint a legboldogabb ember Pedius, aki az imént esett el hazájáért harcolva. A második válasz pedig Gyges hatalmas király kérdésére közli, hogy a legboldogabb ember a psophisi Aglaus; ez az öregember Arkádia egy kicsiny, félreeső zugában élt, kis földecskéjét művelte és ki sem tette a lábát innét; évi jövedelme teljesen elegendő volt szükségleteire; életmódja szemléltetően bizonyítja, hogy mivel a legkevesebb kívánsága volt, a legkevesebb baj érte életében."

Plinius meggyőződéses szabadgondolkodónak, a vallási előítéletek ellenségének s Lucretius követőjének mutatkozik a temetési szertartásokról szóló fejezetben, ahol kigúnyolja a túlvilági életbe vetett hitet, amely mágia-kultusszal párosul (55. fejezet); „A halottak tetemének elégetése nem ősi római szokás: a rómaiak azelőtt elföldelték halottaikat; amikor azonban azt tapasztalták, hogy a régi háborúkban elesettek holttestét gyakran kivetik a földből, az égetést szertartássá honosították meg. Ez egyébként sok családot nem gátolt abban, hogy a régi szokáshoz ragaszkodjék; így volt például a Corneliusok nemzetségében is; ezek állítólag nem égettek holttestet, egészen Sulla diktátor koráig, aki azért rendelte el ezt, mivel ellenfelei bosszújától tartott: ugyanis ő maga kiásatta Marius tetemét."

Meg kell jegyeznünk, hogy Plinius e leírásában a szertartások közti különbség csak az elhantolás gyakorlati végrehajtására korlátozódik: az ezzel kapcsolatos hiedelmek iránt nem érdeklődik az író, csak megvetéssel, sőt gúnyosan nyilatkozik róluk.

Plinius a lehető legtávolabb áll Seneca érzelgősségétől és istenkeresésétől. Határozottan elveti a régi római jámborságot, a múlt babonáit s otromba mitológiai elképzeléseit is. A nagy tömegeknek a túlvilági életről szőtt ábrándjaiban csupán az emberi nem gyengeségét látja. Az ember képtelen arra, hogy felülemelkedjék a kicsinyes mindennapi életen és leküzdje a bizonytalanságtól való félelmét.

Bámulatos a szabad gondolat e magasröptű szárnyalása, ha tekintetbe vesszük, hogy milyen szűk látókörrel és milyen

szegényes megfigyelési anyaggal rendelkezett az akkori tudomány.

A tudományos világszemlélet azonban nem diadalmaskodhatott, nem válhatott sem a kormány, sem a néptömegek vezérelvévé. Az értelmiség többsége a Seneca által megjelölt irányban haladt, a kompromisszum felé, hogy a filozófiai gondolatot összeegyeztesse a fennálló vallásokkal: a szíriai, egyiptomi, judeai hittel; a római és a görög hitújító teológusok e téren egy ellenkező irányú mozgalommal, a zsidóság propagandájával ütköztek össze.

A KERESZTÉNYSÉG ALAPÍTÓI

1. *A „kereszténység alapítói" fogalmának kritikája*

A „racionalisták" nem tudnak elszakadni az egyházi hagyománytól. Az ő szemükben az újszövetségi könyvek történeti forrásművek, amelyeknek az a jellegzetességük, hogy a való tényeket teológiai dogmákkal és mítoszba illő képzelgésekkel szövik egybe. Nem képesek elhessegetni azt a gondolatot, hogy — a „nem zörög a haraszt, ha nem fúj a szél" közmondás alapján — az evangéliumi történetek magváúl is valódi események szolgálnak, amelyeknek emléke fennmaradt és szájhagyomány útján jutott el az újszövetségi könyvek szerzőiig. Meggyőződésük, hogy a történeti mag kihámozható a köréje fonódó legendák közül, mégpedig rövidítések útján, a csodás és természetfölötti elem kigyomlálása révén, ha a drámai cselekményt közönséges, mindennapi prózává hangolják át.

Nem tartom szükségesnek, hogy teljes egészében kritikai vizsgálatnak vessem alá a „racionalista" iskola módszerét e kérdés minden vonatkozásában. Csupán néhány fonákságra mutatok rá, amelyet e módszer alkalmazása idéz elő. Mit jelent a csodás, természetfölötti elem eltávolítása az evangéliumi elbeszélésből? Hiszen akkor a benne szereplő eseményeknek legalább kilenc tizede kimaradna: Krisztus csodálatos születése, megkísértése az ördög által, az isteni hang keresztelésekor, a vizen járása és a vihar lecsendesítése, számtalan gyógyítása és ördögűzése, átváltozása, bevonulása Jeruzsálembe „Izrael királya" gyanánt, feltámadása és mennybemenetele. Csak igen kevés maradna épen: a galileai prédikáció, az apostolok kiválasztása, s Krisztus elítéltetése és keresztrefeszítése.

A „racionalisták" eltávolították az Újszövetség könyveiből a csodás, természetfölötti elemet (közte Krisztus feltámadását is), de miután ezt elvégezték, úgy vélik, hogy a bőséges teológiai és mitológiai körítésből kiválasztható némi történeti mag, egynéhány valódi esemény és legalább két, kétségtelenül történeti személy: Jézus Krisztus és Pál apostol.

E teológiai építőmunka eredményeként a következő történeti kép alakul ki az I. század 30—60-as éveinek eseményeiről. A harmincas évek elején, Tiberius uralkodása idején, amikor Pontius Pilatus volt Palesztína procuratora, Galileában megjelent egy Jézus nevű vándor-prédikátor, egy názáreti ács fia. Miután rövid ideig szülőföldjén működött, Jeruzsálembe ment s a próféták által megjövendölt megváltónak — Krisztusnak mondta magát. Mint álprófétát elfogták, a zsidó szinedrium ítélkezett fölötte, majd átadták a római hatóságoknak, s kereszthalállal büntették.

Halála után tanítványai, akiket eleinte rémület fogott el, csakhamar ismét egyesültek, s váratlanul az a hit ébredt bennük, hogy tanítójuk a próféták által megjövendölt Krisztus, isten testet öltött fia, aki feltámadt és újra eljön, dicsőséggel. A feltámadt Krisztus nevében Péter és János apostol megalapította a hivő keresztények első közösségét Jeruzsálemben.

Hat-nyolc esztendő múlva az új hit a zsidóság köréből átterjed a görög—római társadalomra. A ciliciai Tarsusból származó Saul, aki sosem látta Jézust és ellensége volt követőinek, egy csapásra lelkes tisztelőjévé válik, az ő apostolának nyilvánítja önmagát, Jézust pedig elismeri Krisztusnak, isten fiának, aki feláldozta önmagát a bűnösök megmentéséért. Saul felveszi a Pál nevet, szakít a Krisztust el nem ismerő judeaiakkal, s az új hitet a pogányok között hirdeti, akiket fogékonyabbaknak tart az igazság meghallgatására. A feltámadott Krisztus nevében Pál apostol számos egyházi közösséget szervez a birodalon legnagyobb városaiban: Rómában, Korinthosban, Ephésosban, Thessalonikében, Philippiben, sőt a távoli Galatia provinciában is.

Ezek azok az „események", amelyeket a teológusok hiteleseknek ismernek el. Nem törődnek azzal, hogy az I. századi forrásművek egyetlen szóval sem említik Jézus Krisztust. Teljesen érthetetlen, miért és miként nyilvánították istennek és a világ megváltójának ezt a nyomtalanul elpusztult embert, nem sokkal eltűnése után.

Jézus Krisztus „emberré válása", istenségből közönséges halandóvá változása nehéz feladat elé állítja a „racionalistákat" e személy jellemét és világszemléletét illetően. Ha Jézus bölcselő volt, egy új szekta hirdetője és szervezője, akkor mivel magyarázható, hogy a galileai csendes idillről, az alázat, a bűnbánat, a mindent megbocsátás s a szenvedők istápolásának hirdetéséről, az irgalmasság gyakorlásáról, a testi és lelki betegek gyógyításáról, a „kicsinyek" pártfogásáról hirtelen áttért a veszélyes, kihívó közéleti szereplésre az igazhitű zsidóság körében, s — mint a próféták megjövendölték — bevonult Jeruzsálembe, ahol a nép „Dávid fia", Izrael királya gyanánt köszöntötte! Ki volt ez a lenyűgöző egyéniségű ember, akiben tehetség, lelkesedés, önhittség, kiegyensúlyozottság, és gyermekes állhatatlanság párosult?

Akárhogyan volt is, a világ „megváltójának" alakja, a „racionalisták" ábrázolásában, misztikus fénykörétől megfosztva, egy őrült aszkéta sápadt árnyékává változott.

Eszmei következetesség és művészi egység tekintetében a kereszténység keletkezésének „racionalista" változata elmarad a régi egyházi rendszer mögött. Ez utóbbi egységes volt a maga nemében: merő fantasztikum, minden a természetfölötti, bűvös elemen alapult: az istenség megtestesülésének csodája, a holtakból való feltámadás csodája, az igaz hit csodálatos győzelme az istentelen külső erőn. A másik rendszerből viszont hiányzik az alkotórészek logikus kapcsolódása és egyensúlya: azt akarja elhitetni, hogy egy mártír, aki rövid ideig tündökölt Galilea eldugott zugában, majd nyomtalanul eltűnt, egy világvallás alapítója lett.

*Az apostolok cselekedetei*ben közölt elbeszélés szerint, amelyet a „racionalisták" feltétel nélkül elfogadnak, e dogma kialakításában és terjesztésében — majdnem az egész birodalomszerte — a kis-ázsiai Sault (a későbbi Pált) illette a vezetőszerep, aki sosem látta Jézust. Az események szédítő gyorsasággal peregtek, s ugyanilyen hirtelen következett be a változás is az elmékben: alig hatnyolc év telt el Jézus halála óta, és máris kész volt a dogma, amely istenséggé emelte őt, és elhatárolta a Krisztusban hivőket a többi vallás követőitől. A zsidóság köréből igen nagyarányú hittérítői tevékenység indult ki, amely a pogány népek között hódított. A nemrég megtért rajongó a kereszténység második alapítójává vált, helyesebben szólva igazi, egyetlen alapítója lett, mivel az első elpusztult, s tanításának minden nyoma is elkerülhetetlenül eltűnt

volna, ha halála után nem akad véletlenül egy idegen tanítványa : Pál.

A „kereszténység alapítói"-nak fogalmát a „racionalisták" teljesen különböző értelemben alkalmazzák Jézus Krisztusra és Pál apostolra. Jézus Galileában az alázatot, a mindent-megbocsátást („szeressétek ellenségeiteket"), a könyörületet hirdette. Pál apostolnál hiányzik Krisztus erkölcsi tanítása, de megvan nála a Krisztusról szóló teológiai tanítás : az a tan, hogy isten feltámadt a halálból és a benne hivőket megszabadította a halálfélelemtől.

A „racionalisták" szemében Pál apostol nem kizárólag a keresztény hittanítás rendszerének megalapozója, a kereszténység legfontosabb dogmájának megteremtője, hanem egyúttal páratlanul tevékeny és ügyes, gyakorlati ember : mint az egész birodalomban működő hittérítő, hatalmas távolságokat győz le és nem törődik a közönséges halandók számára kiszabott idővel ; mint mindenütt jelenlevő, nagyhatású szervező, rendet teremt a kezdeményezésére újra megalakuló közösségekben, levelez tanítványaival és barátaival, akik végrehajtják útmutatásait, továbbá tanácsokat ad, kijavítja a hibákat stb.

Hát ilyen csodát akarnak elhitetni velünk a „tudós" teológusok, akik azt tűzték ki céljukul, hogy kiirtsanak mindennemű fantasztikus és misztikus elemet : bal kezükkel eltávolították ugyan, de jobbjukkal újra becsempészték !

Nem nehéz megmagyarázni, miként alakult ki a „racionalisták" ideológiai rendszere és min alapszik módszerük : még mindig nem szakítottak az évszázados egyházi hagyománnyal, hiszen javarészt protestáns lelkészek és teológia-professzorok voltak ; s megfelelő elméleti támogatást találtak a XIX. század derekán működő romantikusok vallásos jellegű világnézetében.

A szovjet tudomány semmiképp sem fogadhatja el a „racionalisták" elméletét, amely két nagy „alapítóval" kezdi a kereszténység történetét. Nem helyeselheti módszertanilag, mivel ez az elmélet úgy ábrázolja a kereszténységet, mint az igazság fáklyáját, melyet két rendkívüli ember hirtelen meggyújtott, s ezáltal lenézi a széles néptömegek szerepét, tagadja az előző nemzedékek kulturális örökségét és célkitűzéseit ; de nem helyeselheti logikai szempontból sem, mivel ez a konstrukció nem egyéb, mint képtelenségek halmaza.

2. *Milyen mértékben tekinthetők történeti forrásműveknek az újszövetségi könyvek ?*

Azt a feltevést, hogy Jézus Krisztus és Pál apostol történelmi személyek voltak, s az I. század derekán éltek és működtek, kizárólag az újszövetségi könyvekre : az evangéliumokra, *Az apostolok cselekedetei*re és az apostolok leveleire lehet alapozni ; az ókori írók nem tudnak efféle „történelmi" személyiségekről. A Talmud közlései Jézusról (Pál apostolról a zsidó hagyomány semmit sem tud) nem önállóak, a zsidóság és a kereszténység vitáját tükrözik, tehát ugyanazokra az adatokra vezethetők vissza, mint amelyeket az Újszövetség tartalmaz.

Az Újszövetség tehát az egyedüli érv amellett, hogy „a kereszténység alapítói", Jézus és Pál, valóban éltek. Míg azonban a II. századbeli olvasók hiszékenyen elfogadták az evangéliumok és *Az apostolok cselekedetei*nek történeteit, amelyek kielégítették képzeletüket, s a csodák ellen sem tiltakoztak, sőt, mélységesen meghatódtak rajtuk — a XVII—XVIII. századnak, a humanizmus és a felvilágosodás korának tudósai már elfogadhatatlannak tartották ezeket a történeteket s viszolyogva fordultak el tőlük. Reimarus például, aki a legfőbb tudás és a tökéletes erkölcs értelmi alapjait — s csakis ezeket — kereste a vallásban, felháborodott az evangélium történetein, képtelen gyermekmesék gyűjteményének tekintette, amelyek között itt-ott otromba tanító-mesék is akadnak, s azt tanácsolta, vessék el az egész tákolmányt.

A keresztény teológia és mitológia rendszere azonban nem hullott szét a józan ész és a tudományos gondolkodás első támadására. A „racionalisták" azon igyekeztek — s mindmáig azon iparkodnak —, hogy az ósdi köntösből hordható ruhát férceljenek össze, Jézus Krisztus és Pál apostol alakja azonban az ő ábrázolásukban sem meggyőző, sem nem valószerű.

A „racionalisták" helytelenül keltezik az újszövetségi művek keletkezését az I. századra. Szerintük az evangélium olyan eseményeket mond el, amelyeket állítólag közvetlen tanúk, Jézus tanítványai meséltek el, ami pedig Pál apostolt illeti, az ő nevével ellátott műveket annak bizonyságául tekintik, hogy szerzőjük valóban élt és működött.

Voznyiknovenyije hrisztianszkoj lityeraturi („A keresztény irodalom keletkezése") című könyvemben (1946) igyekeztem bebizonyítani, hogy az a mítosz, amely szerint Krisztus és Pál

apostol történeti személyiség, nem egyéb, mint a II. század második felében keletkezett irodalmi legenda. Mindenki, aki elfogadja az újszövetségi irodalomra vonatkozó e felfogást, megérti azt a következtetést is, amelyre jutottam: Jézus Krisztusnak és Pál apostolnak el kell tűnniük a világtörténelem lapjairól; e két alak és az általuk képviselt eszme kizárólag a vallástörténet, a teológia, a szépirodalom és az apológétika területére tartozik.

Az a kritikai módszer, amelyet az újszövetségi könyvek vizsgálatával kapcsolatban ajánlok, a következő ellenvetéseket keltheti.

Azt mondhatja valaki: ha én mítosz-költésnek és teológiai koholmánynak tartom az újszövetségi szerzők történeteit, akkor megfosztom magam a további kutatás lehetőségétől — ugyan miként használhatók fel ezek a művek a korai keresztények eszmevilágának megállapítására? Milyen bizalommal lehetünk az irodalmi kitalálással szemben, miféle hiteles adatok meríthetők egy ilyen mesterséges tákolmányból?

Ezzel kapcsolatban egy másik ellenvetés is hallható. Ha a keresztény hitvallás egész rendszere a teológusok érvelésén, történetírók kitalálásán, más népek irodalmából vett metaforákon és epizódokon, különböző korok filozófiai rendszereiből összeválogatott bölcs mondásokon alapul, akkor ez a mesterséges kotyvalék — egy sereg teológus, költő és szónok műve — miként terjedhetett el oly nagymértékben, hogyan hódíthatta meg az ókori világot, honosodhatott meg a földgömb művelt népeinek felénél s maradhatott fenn tizennyolc évszázadon át? Azt mondhatná valaki: mutassam meg e hitnek a népi tudatban rejlő mély gyökereit, tárjam fel, miként alakult ki a néptömegek lelkében a kínhalált szenvedő, majd dicsőségesen feltámadó isten-fiúnak, valamint lelkes, fáradhatatlan előhírnökének alakja. Ha ugyanis az evangéliumi történetek nem feleltek volna meg a széles néptömegek sejtéseinek, reményeinek s várakozásainak, akkor valamennyi holt betűként a történelem lomtárába kerülve, hamarosan feledésbe merült volna.

Hogy világosan lássunk e kérdésben, szükségesnek tartom, hogy különbséget tegyünk *népi hiedelmek* és *teológiai koholmányok*, vagy pontosabban szólva, *vallási okmányok* között.

Nem könnyű feladat megállapítani, milyen gondolatok, ábrándok, remények izgatták a néptömegeket egy bizonyos korban, de mégsem lehetetlen. Vizsgáljuk meg például a zsidóság gondolat-

világát az I. században. Temérdek szekta, baráti csoport, társaság, fegyveres csapat működött, s valamennyi a nagy fordulat bekövetkeztét várta, valamennyi a szabadítóban, „Izrael királyában" bízott, aki váratlanul jön el s végrehajtja a földön isten igazságos törvényét. Ezek a nézetek zavarosak, homályosak, ellentmondásokat és túlzásokat tartalmaznak s ősi jövendölések hatását tükrözik.

Ugyanakkor a művelt emberek — az „írástudók" (γραμμάτεις) — körében, akik ismerték a régi jogot, a krónikákat s a jövendöléseket, fokozott ütemben folyik a népi hiedelmek és remények rendszerbe foglalása, formába öntése és magyarázata. Itt rendkívül változatos programokkal és módszerekkel találkozunk. A múlt hívei a régi krónikákat (a *Bírák Könyvét*, *Sámuel Könyvét*, a *Királyok Könyveit*) tanulmányozzák, s felfogásuk folytán úgy vélik, hogy a „felkent" Dávid nemzetségéből születik majd, a zsidó történelem legdicsőbb hősének ivadéka lesz. A hellénizálódott (főként az alexandriai) zsidóknak is megvan a maguk módszerük: a zsidó nép megváltóját a Világértelemmel azonosítják. Verseket írnak szóló- és karénekre *(Dávid zsoltárai*, *Salamon zsoltárai)*, hogy csillapítsák az ideges feszültséget. De akadnak éppen ellenkező jellegű versek is, amelyek a napi politikához fűződnek, hívó szóval fordulnak a néphez s bosszúra, gyűlöletre tüzelik az istentelen ellenséggel szemben (az *Apokalipszis*ben látunk példát rá).

Mindezek a filozófiai, történeti, költői és zenei művek többékevésbé megfelelnek a néptömegek reménységeinek és igényeinek, de mégsem nevezhetők népi filozófiának, sem népköltészetnek. Valamennyi hivatásos író, szakember tollából való, akik a tudomány vagy a művészet valamelyik területén működnek: írók, szónokok, zeneszerzők. Ahhoz, hogy valaki megírja *Dániel Jóslatait*, *Salamon Zsoltárait*, *A Logos Tanát*, *Henoch Mennybemenetelét*, *János Jelenéseit (Apokalipszis)*, teológiai, jogi, szónoki és költői iskolát kellett járnia, ismernie kellett az ókori jog, történelem és költészet alkotásait. Természetes, hogy ezek a művek archaizmusoktól tarkállnak, ódon krónikákból és jövendölésekből vett idézetek, cifra hasonlatok és gyakran könyv ízű, erőltetett fordulatok akadnak bennük.

Kétségtelen azonban, hogy ezeknek a hivatásos teológusok által alkotott műveknek csupán azért volt hatásuk, mert többékevésbé a széles társadalmi rétegek érdekeit és elképzeléseit tükrözték, megfeleltek a néptömegek igényeinek s koruk követeléseit öntötték formába. *Dániel Apokalipszis*ében a négy világbirodalmat

jelentő négy vadállat, az *Apokalipszis*ben pedig a hét pecsétet feltörő bárány, a félholdon álló égi asszony s ennek kisdedét üldöző sárkány — mindez a sok mitológiai alak és kép fontos, jelképes értelmű volt, holmi titkos írás, összeesküvők nyelve, amely való eseményeket tolmácsolt a kortársak számára, megannyi bűvös formula, amelyek útmutatásul szolgáltak a legidőszerűbb kérdések megoldásához.

Ez az oka, hogy a vallási okmányokat, szövevényes formájuk ellenére, figyelembe kell vennünk, amikor e rég letűnt kor nemzedékeinek ideológiáját tanulmányozzuk, annál inkább, mivel igen kevés emlék maradt ránk.

De sok függ attól, hogy megállapítsuk a vallási okmányok keletkezésének helyes időpontját és beiktassuk az események valódi sorrendjébe; mindegyiket megfelelő időrendi helyére kell juttatni s fel kell tárni azt a társadalmi környezetet, amelyben létrejött; csak ilyenkor hasznos a történetíró számára.

A keresztény irodalom keletkezése című könyvemben igyekeztem ilyen rendet megállapítani s megjelöltem Krisztus alakja következetes fejlődésének legfőbb vonásait. Az *Apokalipszis*ben Krisztus harcias messiás, az Ószövetség szellemében ízig-vérig judeai Krisztus. *Pál apostol levelei*ben Krisztus a görög platónizmus és gnózis (megismerés, különösen isten megismerése) terméke, mint ahogyan a diaszporában (a szétszórtságban élő zsidóságban) képzelték. Pál apostol Krisztusa téren és időn kívül áll, nincs kapcsolata Jeruzsálemmel.

Az evangéliumokban jelenik meg először a történeti Krisztus alakja, aki Jézusban, a názáreti ács fiában öltött testet, s akit Pontius Pilatus idején keresztre feszítettek: egyesíti magában az ősidők óta várt valamennyi megváltó vonásait — Dávidtól származik, valóra váltja a próféták jövendöléseit, betegeket gyógyít, szerető barátja az embereknek, előzi a „gonosz szellemeket". Ekkor állapítják meg végleg földi megjelenésének időpontját is.

Ebben a tanulmányban megismétlem régebben kifejtett nézeteimet, de egyúttal tovább is megyek, mivel még a II. századi irodalomról is beszélnem kell. Csupán azt akartam megmagyarázni olvasóimnak, hogy bár nem ismerem el az újszövetségi könyveket történelmi forrásműveknek abban a tekintetben, mintha „a kereszténység alapítóinak" bennük ábrázolt személyiségei reális alakok lettek volna, mégis joggal tulajdonítok nagy jelentőséget e könyveknek a korai kereszténység eszmevilágának feltárása szempontjából.

VALLÁSI ÉS POLITIKAI CSOPORTOSULÁSOK JUDEÁBAN AZ I. U. I. SZÁZADBAN

(Josephus Flavius adatai nyomán)

Miután az újszövetségi könyvek elbeszéléseinek kritikai elemzése során arra a megállapításra jutottunk, hogy nem lehetnek igazak a bennük ábrázolt események, melyek állítólag az I. század harmincas, negyvenes és ötvenes éveiben történtek Judeában és a diaszporában, felvetődik a kérdés, vajon mit kell a kereszténység kezdetének hagyományos — szerintünk koholt — történetének helyébe állítanunk? Mit tudhatunk meg az osztályok, pártok harcáról s e csoportok kulturális, vallási irányzatairól, a 66-os felkelést megelőző időből?

1. *Josephus Flavius, a zsidó nép I. századi története megismerésének forrása*

A zsidó nép története e viharos időszakának tanulmányozásához rendkívül gazdag anyagot találhatunk egy kortárs, Josephus Flavius (37—104) műveiben, aki részt is vett az I. század eseményeiben. Munkái: *Bellum iudaicum* („A zsidó háború„)[1] (74—79), *Antiquitates* („Zsidó régiségek")[2] (93—94) és *Vita Josephi* („Önéletrajza") (94 után).

Ami ennek az írónak ránk maradt műveiben található adatok hitelességét illeti, a következő fenntartásokkal kell élnünk:

1. Az események ábrázolása, a zsidó nép ideológiájának jel-

[1] Magyarul megjelent Révay J. fordításában. — Bp. 1947.

[2] Magyar nyelvű kiadásának címe *A zsidók története*. — (Ford. Révay J. Bp. 1946.)

lemzése, mely írásaiból elénk tárul, az egyedüli forrásunk mindenről, s nem vonhatunk párhuzamot, nem tehetünk ellenvetést, nincs módunk összehasonlításra, ellenőrzésre, keresztkérdésekre, a közölt tények megvizsgálására.

2. A szerző politikai pályafutása, s az a körülmény, hogy elárulta a felkelő Judeát és a Flavius-dinasztiához törleszkedett (innét ered második, felvett neve: Flavius), eleve meghatározza leírásainak és jellemzéseinek irányzatát: azon iparkodik, hogy igazolja saját eljárását s megbékítse a leigázott Judeát legyőzőjével, Rómával, s népe jelenében és múltjában minél több példát találjon az önmérsékletre és jámborságra.

3. Műveit később keresztény írók átdolgozták, betoldásokkal látták el, amelyeknek az volt a céljuk, hogy tanúskodjanak a kereszténység régi eredetéről, alapítóinak hitelességéről.

Foglalkozzunk egy keveset az utolsó ponttal, mielőtt Josephus műveiből adatokat merítenénk a bennünket érdeklő korszak valóságos történetének összeállításához.

2. *Keresztény betoldások Josephus Flavius és Tacitus műveiben*

Josephus: *A zsidók történetében* (XVIII, 3, 3) Pontius Pilatus procurator erőszakos és sértő cselekményeinek leírása és a Rómában élő egyiptomi papok bűnös cselszövényeinek ismertetése között egy olyan közlés található, amely egyáltalán nem függ össze sem az előző, sem a következő résszel:

„Ebben az időben lépett fel Jézus, egy rendkívüli bölcsességű ember, ha egyáltalán helyes embernek nevezni. Csodás dolgokat művelt, tanította az embereket, akik mohón figyeltek az igaz szóra, és sokakat, zsidókat, görögöket egyaránt, megtérített. Ő volt a Krisztus. Amikor elöljáróink feljelentésére Pilatus keresztre feszítette, akkor sem inogtak meg azok, akik mindjárt szívükbe zárták. Harmadnap azután élve újra megjelent köztük, amiről, akárcsak ezer meg ezer más csodás dolgáról, tanúskodik a keresztények nemzetsége, akik róla kapták nevüket."

A keresztény hagyományban nem jártas olvasó is ha átnézi a 3. fejezetet, nyomban észreveszi, milyen éles ellentét van az idézett szöveg és az utána következő rész között, mind tartalom, mind pedig előadásmód és stílus tekintetében. Nem nehéz bebizo-

nyítani, hogy a Jézus Krisztusról szóló szakasz a lehető legtávolabb áll Josephus Flavius szellemétől.

Teljesen világos, hogy csak egyházi ember írhatta ezt, akinek elméjében határozottan kialakult dogmatikus formula élt: „Jézus volt a Krisztus; harmadnapon feltámadt."

A betoldónak fontos volt, hogy Jézus Krisztus fellépését éppen Pontius Pilatus procuratorságával hozza kapcsolatba: ez a buzgalom a pontos időrend megállapítására, mely a római birodalmi közigazgatás egy bizonyos évszámához fűződik, arra vall, hogy a szerző a nicaeai zsinat idején élt s részt vett kora krisztológiai vitáiban. A jelentéktelen római hivatalnok neve ugyanis ekkor tett szert világtörténelmi nevezetességre, mint élő bizonyíték Jézus Krisztus megjelenésének hitelessége és időpontja mellett. Erre az ortodoxoknak szükségük volt a számos eretnekség ellen vívott harcukban; az eretnekek a Megváltó megjelenését csak képzelt eseménynek tartották, szenvedését, halálát és feltámadását nem tekintették történeti ténynek, hanem csak az időn és téren kívül álló isteni titok jelképes megnyilatkozásának.

Emellett olyan fordulatok és kifejezések akadnak ebben a szakaszban, amelyeket Josephus Flavius semmiképpen sem használhatott. Nem alkalmazhatta Jézusra a Krisztus (Megváltó) nevet, hiszen ez az elnevezés az I. századi Judeában a felkelés jelképe volt, a független zsidó nép várva-várt királyára vonatkozott, aki a nép hite szerint kiűzi az istentelen idegeneket és máshitűeket. Krisztus efféle említése homlokegyenest ellentétes volna Flavius irányzatával, aki minden erejével igyekezett elhitetni olvasóival, hogy ez a jóslat a nagy római győzőre vonatkozik, a maguk-kinevezte királyok által vezetett felkelőket pedig rablóknak, gyilkosoknak minősítette. A betoldás szerzője nem jött rá, hogy sorai kiáltó ellentétben vannak Flavius művének általános kompozíciójával, szerkezetével.

A betoldás otrombasága segítségünkre van leleplezésében, ez pedig, tovább következtetve, tagadó érv annak a kérdésnek eldöntésében, vajon ismerte-e Josephus Flavius Krisztus evangéliumi alakját és követőit: a kereszténveket. Nem, nyilván nem ismerte: s ez újabb bizonyíték amellett, hogy keresztények nem is voltak abban a korban, amikor ő *A zsidók történetét* írta, vagyis 93—94-ben, az I. század legvégén.

Ez a negatív bizonyíték közvetve érvényes Tacitusnak arra a nevezetes fejezetére is, hol 64-ben, Nero idején, állítólag Rómában

élt keresztényekről ír (Annales, XV, 44). Annál inkább vonatkozik rá is, mivel Krisztusnak Pontius Pilatus procuratorsága idején történt kivégzéséről szóló adatait Tacitus csak Flavius műveiből meríthette volna: maga a római történetíró, aki igen lesújtó véleménnyel volt a kicsiny Judeáról és az eldugott provinciában dúló apró-cseprő pörlekedésről, nem idézett volna egy jeruzsálemi kivégzés szemtanújaként holmi másodrendű római hivatalnokot, mikor még a procuratorok fölött álló, befolyásosabb legatusokat, helytartókat sem említi Szíriáról írva, amelyhez Judea tartozott.

Állíthatjuk, hogy mindkét esetben ugyanaz a kéz fogta a tollat; ugyanaz a buzgalom ütközik ki mindkét betoldásból: hogy pontosan megállapítsák „Jézus Krisztus megjelenésének" időrendi évszámát.

A hamisító kudarca megerősíti azt a következtetést, hogy Krisztus mint valóságos történeti személy nem létezett.

3. *Josephus Flavius szövegének tanulmányozása a II. században*

A Krisztusról szóló betoldásokat keresztény teológusok készítették abban az időben, amikor az egyház az állam fölébe kerekedett, s az egyházi emberek végezték az akkoriban kézzel írt könyvek szerkesztését és kiadását. De már jóval előbb, mintsem a keresztény cenzorok a maguk céljaira próbálták alkalmazni Josephus Flavius szövegét, a korai keresztény írók, akik az Újszövetség könyveinek összeállításán dolgoztak, bizonyítékokat igyekeztek találni Josephus Flaviusnál Jézus Krisztus valóságos létezésére. Szívós iparkodásuk teljesen érthető. Hiszen Josephus Flavius volt számukra az egyik legfontosabb forrás, amely magyarázatot nyújthatott az I. században történt palesztinai eseményekre. Csupán figyelmesen szemügyre kell venni azokat a sajátos, szerintünk roppant naiv, de az akkori felfogás szerint mindennapi s az irodalmi gyakorlatban általánosan elterjedt kutatási módszereket és fogásokat, amelyeket az evangélisták alkalmaztak, és akkor meglátjuk, milyen mohón kaptak a legcsekélyebb célzás után is Josephus műveiben, amely támaszul szolgálhatott Jézus Krisztus életének és tevékenységének ábrázolásához.

Igen jellemző az a számos párhuzam, amelyet az evangélisták

a Jézus névvel kapcsolatban vontak. Jézus, Szaffia fia például egy tengerészekből és szegényekből toborzott lázadó-csapat *ναυτῶν καὶ 'απόρων στάσεως* vezetőjeként szerepel. (Vita Josephi, 12.) Másutt Jézus, Anania fia, egy eszelős parasztember, megjelenik Jeruzsálem utcáin és terein — néhány esztendővel a 66-os felkelés előtt — és panaszos jajveszékeléssel, sopánkodással megjósolja a szent városnak és pompás templomának pusztulását.

Az evangélisták mindkét epizódot felhasználták. A maguk módján „kiigazították", eszményítették az alakot, de a konkrét részleteket megtartották. Jézus megmaradt a szegénynép és a tengerészek, a vízi, hajós-emberek vezetője, csak a matrózokat csónakos halászokká, a csendes Genezáreti-tavat *θάλασσαν τὴν Γαλιλαίαν* pedig tengerré változtatták. (Márk ev., I, 15. és köv.) A „vízi emberek" szókép később új motívumokkal bővült: Krisztus lecsendesíti az éjszakai vihart, úgy jár a vizen, mint a szárazon, csónakról igét hirdet stb. Ugyanígy tesz az evangélista Anania Jézus nevű fiával, a faluról feljött bolond parasztemberrel; a nagy templom lerombolásáról szóló bölcs szavait Jézus Krisztussal mondatja el, egy hegy tetejéről, ahonnan szép kilátás nyílik Jeruzsálemre és templomára.

Mindkét esetben az evangélista csupán művészien feldolgozta az eredeti motívumot, amely Josephus Flavius elbeszéléséből ered.

Bármilyen gyengéknek, kezdetlegeseknek látszanak is manapság a keresztény írók kutatási és irodalmi módszerei, egyet meg kell hagynunk: valamennyien állhatatosan keresték Flavius műveiben a választ arra a kérdésre, kik voltak a keresztények előfutárai. Vizsgáljuk meg alaposan Josephus Flavius elbeszélését és leírásait. Legyünk tekintettel arra, hogy célzatosan állítja össze az eseményeket, gyakran túlzásba esik, egyet-mást pedig elhallgat. Vegyük figyelembe azt a skolasztikus törekvését, hogy a vallási-politikai pártokat filozófiai iskoláknak akarja tekinteni. Tartsuk szem előtt elfogultságát, szeszélyeit, s próbáljunk mégis hiteles adatokat meríteni elbeszéléseiből, az I. századi zsidó világ társadalmi és művelődéstörténetéről.

4. *A zsidó vallási-politikai csoportok jellemzése Josephus Flavius műveiben*[3]

A zsidó társadalomban Josephus Flavius négy szektát (vagy filozófiai irányzatot αἱρήσεις εἴδε φιλοσοφίας különböztet meg: szadduceusok, farizeusok, esszeusok és zelóták. E csoportokról három helyen is ad jellemzést: két ízben a *A zsidók történetében* (XIII, 5, 9 és XVIII, 12—6) és egy helyütt *A zsidó háború* c. munkában (II, 8, 2—10).

Ezek a jellemzések a zsidó társadalom gondolatvilágáról festett világos és szemléltető képeikkel magukkal ragadják az olvasót. E leírások híján semmit sem tudnánk arról, hogy közvetlenül a felkelés előtt milyen nézetek, milyen felfogások éltek a zsidó tömegek körében. Tekintetbe kell vennünk azonban a szerzőnek e leírásban megnyilvánuló tendenciáját, amely arra irányul, hogy azt a benyomást keltse, mintha a zsidó nép minden rétegében háborítatlan nyugalom honolt volna. Az összeállítás mesterkélt volta szemet szúr: e „pártok" leírása mind a három esetben kívül áll az események ábrázolásán, az időbeli cselekménytől elvonatkoztatott, statikus képhez hasonlít.

Mihelyt az író dinamikusan, a valósághoz híven ábrázol, elbeszélésében nyomban megjelenik a negyedik „párt", s noha Flavius szokása szerint a negyedik filozófiai iskolának τετάρτη φιλοσοφία nevezi, legott hozzáteszi, hogy ez az iskola nem hasonlít az előbb vázolt másik háromra.

Josephus Flavius rossz véleménnyel van erről a csoportról, megállapítja, hogy izgága, zavargásra hajlamos, politikai fordulatra törekszik. De nem tudja titkolni, hogy ez a csoport közel áll a farizeusok ideológiájához s buzgón védelmezi vallási programját, amelyet a zsidó társadalom széles körei helyeselnek.

A farizeusokról Josephus Flavius így ír: „A judeaiak között volt egy csoport, amely a törvény előírásainak pontos megtartásával kérkedett s a mindenható különös kegyére pályázott. A nőket teljes alávetettségben tartották. Ezeket az embereket farizeusoknak hívták..."

A Rómához hű Flavius kénytelen-kelletlen elárulja, hogy a rómaiak milyen dölyfös megvetést tanúsítottak a zsidó műveltség

[3] Az I—II. századi felkelések korában Judeában lejátszódott események részletes leírását lásd: *A. G. Bokscsanyin.* A Moszkvai Állami Egyetem Tudományos Közleményei. 1950. 153. füzet.

iránt, megmutatja a római hivatalnokok bárgyú buzgóságát, kegyetlenségét és mohóságát, de a zsidó néptömegek hősi ellenállását is. Aligha sejtette, hogy az általa rajzolt társadalmi képek mennyire eltérnek azoktól a közállapotoktól, amelyeket a rómaiak anyaországi és nyugati, afrikai és görög birtokaikon szokhattak meg.

Nézzük meg például, kikből áll az a több ezer főnyi tömeg, amely a Genezáreti-tó mellől felháborodottan Ptolemaisba vonul, Petronius római helytartóhoz, hogy tiltakozzék Gaius Caligula császár intézkedése ellen, amely megkövetelte, hogy szobrait istennek kijáró tiszteletben részesítsék. Csupa paraszt volt, akik a falvakból sereglettek össze és a legnagyobb dologidőben, aratáskor, ott hagyták a mezőgazdasági munkát. Aligha tettek volna így Itália falusi lakói, akik az i. e. 90—88-ban lezajlott „szövetségesek háborúja" óta lecsendesedtek és szétforgácsoltan éltek, a rabszolgatartó latifundiumok gazdasági nyomása alatt. Szíriában, Palesztinában ebben az időben a szabad földművesek vannak többségben, rabszolga jóval kevesebb akad, és az itteni rabszolgarendszer sem olyan szigorú, mint Itáliában.

Judeában nincsenek kiváltságos rendek, mint Rómában, nincs szenátusi és lovagi rend, amely dölyfösen elszigeteli magát az alacsony származású plebeiusoktól. Igen becses Josephusnak az a futólag elejtett megjegyzése, amely szerint a takácsságot Judeában nem tartották szégyenletes mesterségnek: közvetett szemrehányás amiatt, hogy a rómaiak lenézték a kézműves-ipart.

Ha összegezzük Flavius beszámolóját azokról az eseményekről, amelyek a Héródés halála és a 66-os felkelés kezdete között eltelt hetven esztendőben zajlottak le Judeában, a zsidó történetíró terminológiájával élve, bízvást állíthatjuk, hogy a negyedik vallási-politikai párt, vagy „negyedik filozófia" tevékeny, harcos és lázadó jellegével mindjobban fölénybe került a többi hárommal szemben, amelyet az író a legfőbb csoportosulások gyanánt igyekszik bemutatni. Flavius maga említi, hogy a „negyedik párt" ideológiailag közel áll a farizeusokhoz; később pedig elmondja, hogy az addig békés remete életű esszeus-közösségek egyik neves tagja csatlakozott a felkeléshez.

Teljesen világos: a zsidó világot teljes egészében — a palesztinai központot s a diaszporát egyaránt — igen erős hazafias érzés fogta el. Csak a Jeruzsálemben kormányzó papi arisztokrácia,

a szadduceusok, mint Flavius nevezi, maradt távol ettől az általános irányzattól. A lakosság többi rétege gazdag és szegény, kereskedő és kézműves, földművelő, művelt írástudó és tanulatlan pór — többé-kevésbé tudatosan törekedett arra, hogy valamennyien egyesüljenek „isten országában", amely kebelébe fogadja az egész világon szétszórtan élő honfitársaikat. Úgy rémlett, minden szükséges elem és eszköz megvolt egy ilyen *össz-zsidó* állam létrehozásához: főváros, ősidők óta mélységesen tisztelt vallási központ, dús kincstár, amely pontosan kidolgozott pénzügyi rendszerre támaszkodott — hiszen a diaszpora minden tagja, bármilyen távol élt is, szerepelt az adófizetők jegyzékében; a hadsereg állománya is megvolt, csakhogy egységei széttagoltak, szervezetlenek voltak; erőd-hálózat is akadt, közte a bevehetetlen Jeruzsálem, Galileában és Transzjordániában pedig sok hegyi sasfészek. Végül, a politikai egyesülésnek kedvezett a vallási-igazságszolgáltatási tradíció, az úgynevezett mózesi törvény, amely meghatározta az élet rendjét — más népek szokásaitól eltérően —, és program is akadt a leendő állam berendezéséhez: a számos jövendölés isten országáról s a fényes vezérről, megváltóról, messiásról, aki bosszút áll a zsidó nép szenvedéseiért és megbünteti az őt elnyomó hitetlen, istentelen pogányokat.

Az az irányzat, amelyet Josephus Flavius „negyedik filozófiának" nevez, a politikai szabadságra és függetlenségre irányuló törekvés volt. Demokratikus jellege révén a lakosság legszélesebb rétegeit magával ragadta: programjának Galileai Judás felhívása tekinthető. Ez a felhívás tiltakozik a zsidókra kívülről rákényszerített istentelen pogány zsarnokság ellen, s ez lelkesítette a felkelések részvevőit; ezek a felkelések eleinte elszigetelten lobbantak fel, majd a zsidó háborúban olvadtak össze, mely 66—73-ig tartott. Ez a „negyedik filozófia" azonban a harcias nemzedék pusztulása s a messiásba vetett remények szertefoszlása után is megőrizte hatását az elmékre, s mély nyomot hagyott a honi zsidó talajtól elszakadó szektásság politikai felfogásában és a kereszténység zászlaja lett az „istentelen" pogány római császársággal vívott harcában.

Galileai Judásnak azt a megállapítását, hogy nincs más hatalom a nép fölött, mint istené, viszontlátjuk később az első keresztény apostolok kijelentései között, mint ahogyan *Az apostolok cselekedetei*ben olvashatjuk (4. és 5. fej.). Az apostolok e műben úgy állnak az olvasó előtt, mint ügyük rettenthetetlen

harcosai; amikor a szinedrium, a főpapok, nemzetségfők és írástudók tanácsa elé idézik őket, kihívóan így szólnak: „Ítéljétek meg magatok: helyes-e Isten színe előtt, hogy inkább nektek engedelmeskedjünk, mint Istennek!" Engedetlenségük miatt az apostolokat börtönbüntetéssel sújtják, de nem törnek meg és más alkalommal még határozottabban emelik fel tiltakozó szavukat a szinedriumban: „Istennek inkább kell engedelmeskedni, mint az embereknek (*πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις*)

*Az apostolok cselekedetei*nek elbeszélésében van egy érdekes részlet. A szinedriumban akad valaki, aki jóakarója a keresztényeknek, egy Gamaliel nevű köztiszteletben álló férfiú (*νομοδιδάσκαλος*), akit a szerző az egész nép előtt tisztelt törvénytudónak nevez (*τίμιος παντί τῷ λαῷ*). Azt javasolja, bocsássák szabadon az apostolokat, a lázadó Judáshoz és Theudashoz hasonlítja őket, s arra hivatkozik, hogy miként amazok hívei hamar szétszéledtek, akként ezek a szakadárok is gyorsan eltűnnek majd. Gamalielnek tulajdonítanak egy hatásosabb érvet is: „Hagyjátok ezeket az embereket — mondotta —, mivel ha ez a vállalkozás, ez az ügy emberektől van, akkor széthull, ha pedig Istentől, akkor nem tudjátok elpusztítani; vigyázzatok, nehogy szembekerüljetek istennel (*μήποτε καὶ θεόμαχοι εὑρηθεῖτε*) nehogy Isten ellen harcolóknak találtassatok. (Ap. csel. 5, 39.)

Igen valószínű, hogy *Az apostolok cselekedetei*nek szerzője a lázadó Judás és Theudas nevét Josephus Flavius műveiből vette (s eközben nem ügyelt az események időrendjére, mivel Theudast Judás előtt szerepelteti). Ennek az epizódnak természetesen nincs önálló történeti jelentősége, de ismét bebizonyítja, hogy Josephus Flavius milyen fontos volt a keresztények számára, mint a zsidóság I. századi története megismerésének egyik forrása, továbbá pedig — s ez lényeges — elárulja, hogy a keresztények főként milyen eseményekre figyeltek fel e történetben, a kor milyen személyiségeivel s vallási-politikai irányzataival rokonszenveztek.

Igyekezzünk most meghatározni azoknak a szektáknak a társadalmi jellegét, amelyeknek Flavius oly nagy jelentőséget tulajdonított a zsidó nép életében.

5. *A zsidó szekták társadalmi jellege Josephus Flavius szerint*

A szadduceusok: a jeruzsálemi templom köré tömörülő arisztokrácia, amelynek tagjai öröklődés folytán a legmagasabb papi tisztségeket töltötték be, igen gazdag emberek voltak, akiknek semmi dolguk, nem végeztek sem szellemi, sem testi munkát. Flavius minden tekintetben elítéli őket, mint a hazafias érzést nem ismerő, könnyelmű, képmutató embereket, akik magukban kigúnyolják a szentélyt, amelyet szolgálnak.

A tehetős városi lakosság következő csoportja, vagyoni helyzetük alapján, a farizeusok. Ide tartozik elsősorban a nagyszámú papság, továbbá a teológusok és a jogászok tábora (evangéliumi nyelven később írástudóknak *γραμματεῖς* nevezik őket). Ezenkívül feltehetőleg ide sorolhatjuk a nagykereskedőket és az uzsorásokat. Valószínűleg a farizeusokból toborzódott a judeai városoknak és a zsidó diaszpora városainak vezető rétege.

Nehezebb meghatározni az esszeusok társadalmi helyzetét. Josephus Flavius leírja szerzetesi közösségeiket, amelyek elvetik az élet minden kényelmét, elátkozzák a vagyont, mint káros, istentelen kísértés forrását, és szorosan összekovácsolt kollektívákban *(κοινωνία)* élnek. Messzire elvonulnak a város zajától, félreeső, kietlen zugokba. Közösségeik legfőbb társadalmi elvének Flavius a legteljesebb jogegyenlőséget tartja, melyet nemcsak vallanak, hanem meg is valósítanak: gazdag és szegény egyaránt élvezi, mihelyt belép az esszeusok közé. Ugyanakkor Flavius megállapítja, hogy egész életüket szakadatlan munkában, földműveléssel és kézművességgel töltik; másrészt pedig bizonyos nyomatékkal hangoztatja, hogy az esszeusoknak *nincsenek rabszolgáik, voltaképpen nem ismerik a rabszolgaságot.*

Mindez arra a következtetésre vezet bennünket, hogy az esszeusok jobbára földművesek és mesteremberek voltak. Szem előtt kell tartani azonban, hogy a szegénység jobbára nem az esszeus-közösségbe lépők valóságos helyzete volt, hanem vallási fogadalom következménye, az aszkézis gyakorlásának eredménye. A remete-közösségek erkölcsi példája befolyással volt a judeai városok és falvak lakosságának széles rétegeire: Josephus Flavius számos esszeust említ, akik ugyan éppolyan szertartásokat végeztek, mint a remeték, de megmaradtak családjuk körében, fenntartották gazdaságukat, meglehetős bőségben éltek, s erkölcsi buzgalmukat

a mértékletesség, a takarékosság, a fényűzéstől való tartózkodás, valamint a felebaráti szeretet széleskörű gyakorlatában juttatták kifejezésre.

Ily módon az esszeusság demokratikus jellegű szektának minősíthető, amelynek vegyes társadalmi összetétele és sajátos berendezése van : a közösségek élén ugyanis „szentek" zárt csoportjai állanak, amelyek példaképül szolgálnak a „tisztelők" széles rétegei számára.

6. *A judeai szekták világszemlélete*

Igen érdekes képet kapunk, ha ezeknek a csoportoknak, amelyeket Flavius filozófiai elveik alapján különböztet meg egymástól, ideológiáját elemezzük.

A *szadduceusok :* istentelenek, akik tagadják a lélek halhatatlanságát. A *farizeusok :* szigorúan egyistenhivők, akik csak az erényes élet jutalmaként képzelik el a túlvilági létet. A hivők kötelesek pontosan és buzgón teljesíteni az ősök által rájuk hagyott törvényeket, a szent könyvekben feljegyzett szertartásokat. Az *esszeusok :* nem kisebb buzgalommal tisztelik az egy Istent s hisznek a lélek halhatatlanságában ; a farizeusoktól szertartásaikban különböznek. Kapcsolatuk a templommal csupán ajándékok küldésében nyilvánul meg, nem járnak zarándokolni, s nem vesznek részt az áldozatok bemutatásán.

Josephus Flavius nagy jelentőséget tulajdonít a három „párt" tagjai véleménykülönbségének abban a kérdésben, hogy milyen szerep illeti a véletlent vagy az elkerülhetetlent az ember sorsában. A farizeusok azt állítják, hogy „egy s más, bár korántsem minden, előre elrendelés szerint megy végbe, más pedig önmagától történik". Az esszeusok úgy vélik, hogy mindenben az eleve elrendelés hatalma nyilvánul meg, és semmi sem történhet ezenkívül az ember életében. A szadduceusok elvetik az eleve elrendelés tanát, teljesen alaptalannak tartják, tagadják létezését és egyáltalán nem hozzák kapcsolatba vele az emberi tevékenység eredményeit. Emellett azt állítják, hogy „minden a mi kezünkben van, így hát mi vagyunk felelősek jólétünkért, mint ahogyan a szerencsétlenséget is mi vonjuk magunkra határozatlanságunkkal". (A zsidók története, XIII, 5, 9.)

Az esszeusokról Josephus Flavius sokkal részletesebben beszél,

mint a másik két szektáról. Különösen meglepő azonban, hogy gazdag ember s ősi papi nemzetség sarja létére mélységes tisztelettel szól róluk, jóllehet ő maga nyilván meggyőződéses farizeus. Igaz ugyan, fiatalkorában egy évig egy Bannus nevű aszkéta tanítványa és alázatos híve volt, később azonban mérhetetlen becsvágyának hódolva, más életutat választott. Annál inkább említésre méltó, hogy érett és öreg korában írt műveiben, *A zsidó háború* c. munkában, amely a hetvenes évekből való, és a kilencvenes évekből származó *A zsidók történetében*, amelyekben visszapillantva a zsidó nép katasztrófáját megelőző eseményekre, jellemzést nyújt az akkori vallási irányzatokról — eszményi színben tünteti fel az esszeusokat, akik oly közel álltak fiatal korának aszketikus hajlamaihoz.

Mindenekelőtt e szekták leírásában mutatkozó arányok érdekesek. *A zsidó háború* c. írás a szadduceusoknak csak néhány sort szentel, a farizeusoknak fél oldalt, az esszeusoknak pedig három oldalt. Josephus Flavius pontos számadatot is közöl a szigorú remete életmódot folytató szektásokról: négyezren voltak Palesztinában. Ez pedig igen sok a kis országhoz képest. Az esszeusok erkölcsi fölényéről is beszél: „Csodálatra méltó az esszeusok igazságérzete, amely szemükben felér a jótékonysággal és mind a görögöknél, mind más népeknél ismeretlen." (A zsidók története, XVIII, 5.)

Josephus Flavius újra meg újra említi az esszeusok önfeláldozó természetét, tiszta erkölcseit. Részletesen, szemléltetően, némi áhítattal írja le munkanapjukat: kora reggel munkába mennek, hideg vízzel mosakodnak a szertartás szerint, majd ünnepi ruhába öltözve a szent lakomához járulnak; egész életük jámborságban, megszabott rend szerint folyik; mélységes tisztelettel bánnak az öregekkel, szigorú fegyelemben nevelik a közösségbe felvett fiatal tagokat; és valamennyiüket összekovácsolja a közösség, a szoros bajtársiasság érzése *(τὸ κοινωνικόν)*

Ha keresni kezdjük az okát, miért tanúsít Flavius ilyen kivételes érdeklődést az esszeusok aszkéta szektája iránt, akkor igen érdekes megállapításokat találhatunk népszerűségükről a Héródésről szóló fejezetben (A zsidók története, XV, 10, 4—5): „Említést érdemel, hogy a király miért tisztelte annyira az esszeusokat s miért tartotta többre másoknál, annál is inkább, mivel ily módon fény derül arra, milyen véleménnyel volt a társadalom erről a szektáról... Volt egy Manahem nevezetű esszeus, akit

általában mindenki tisztelt, főként igaz élete miatt, de annál is inkább, mivel isten feltárta előtte a jövő titkát." Ezután azt olvashatjuk, hogy Manahem találkozott Héródéssel, amikor az még szegény és ismeretlen fiatalember volt, s fényes jövőt, hosszú és boldog uralkodást jósolt neki. Amikor Héródés eljutott a hatalom csúcsára, eszébe jutott Manahem és megkérte a jövendőmondót, tárja fel pontosabban uralkodásának időtartamát. „Azóta — végződik Josephus elbeszélése — Manahem megbecsüléséül, Héródés mindig tisztelettel bánt az esszeusokkal. Sokukat nagyra becsülik nálunk, mert igaz életűek és ismerik isten titkait."

Manahem és Héródés első találkozása az i. e. I. század derekára esik, tehát az esszeusok népszerűsége már régi keletű. Nem kétséges, hogy Josephus Flavius koráig még fokozódott is és időszámításunk I. századában mozgalmuk rendkívül elterjedt, Palesztina határain kívül is hírnévre és rokonszenvre tett szert.

Az is feltehető, hogy az esszeus mozgalomnak a zsidó diaszpora országaiban is különösen nagy sikere volt, mivel az ottani hívők messzire estek a jeruzsálemi templomtól, s természetszerűen elfelejtették a hozzá fűződő kultuszt és zártabb körű, meghittebb jellegű vallási szertartásokra vágytak. Tudatukban a jeruzsálemi Jahve isten fokozatosan a világegyetem mindenütt jelenlevő istenévé változott.

Nem tudjuk, milyen néven nevezték az esszeusokat Kisázsiában, de Philón leírásából jól tudjuk, hogy az egyiptomi zsidóság körében aszketikus jellegű, ún. therapeuta-közösségek voltak, amelyek hitük és szokásaik tekintetében sokban hasonlítottak az esszeusokhoz.

*

Az esszeus-települések oly fontos jelenségnek számítottak a zsidó társadalom életében, hogy idegen megfigyelőnek is szemet szúrtak. Mégpedig nem másnak, mint a *Természetrajz* híres írójának, az idősebb Pliniusnak. Ez a római, mint láttuk, távol állt a vallásos töprengésektől, s így különösen érdekes lehet véleménye a remeték e társadalmi szervezetéről, amelyhez foghatót sehol a világon nem ismert.

Josephus Flavius általánosságban ír az esszeusok elterjedt voltáról Palesztinában s egyaránt megemlíti a kietlen völgyekben meghúzódó és városi telepeiket, Plinius csak egyetlen nagy esszeus-központot ismer; ez a Holt-tengertől keletre fekszik, pálma-

ligetekben gazdag, termékeny völgyben, Engedi környékén, amelyet Plinius Jeruzsálem után Judea legvirágzóbb városának nevez. A római író különös fajtájú embereknek, csodálatos életmódjával a világ többi népétől merőben különböző népnek *(gens sola in toto orbe praeter ceteras mira)* nevezi az esszeusokat; ez az embercsoport már évszázadok óta létezik, s nem fogyatkozik; senki sem születik közéjük, de számuk mégis állandóan megújul, mivel özönlenek az új belépők, olyan emberek, akik belefáradtak az életbe és kipróbálták a sors viszontagságait.

7. *Az esszeusok mint a kereszténység nagy fontosságú előfutárai*

A korábbi történetírók az esszeusokat csupán a kései zsidóság jelenségének tekintették, amelynek nincs folytatása, szektának, mely nem hagyott örökséget. Arról senki sem ejtett egyetlen szót, hogy mi lett a sorsuk a zsidó felkelés után, a keresztény egyház megalakulása idején. Voltak — és nincsenek többé. A keresztény teológusok pedig az I. század harmincas éveinél kezdték a keresztény egyház történetét és egy cseppet sem törődtek az esszeus rokonsággal. Nyilván így érveltek: az esszeusok mellett megjelentek a keresztények; hasonlóság ugyan akad köztük, de még több különbség is; mindenesetre azonban szerves kapcsolat, közvetlen átöröklődés nem volt közöttük; két párhuzamos jelenség, amelyek közül az egyik a múltba vész, a másik pedig kivirágzik a jövőben. Az esszeusok és a keresztények kölcsönös viszonyának ezzel az értelmezésével, amelyet a keresztény egyház tizennyolc évszázados hagyománya hagyott örökül ránk, egy másik felfogást kell szembeállítanom, amely nézetem szerint jobban megfelel az I. század történetéről a forrásművek alapján kibontakozó reális képnek. Ebben az időben még nem voltak keresztények, a szó teljes értelmében; helyesebb, ha csak a kereszténység előfutárairól beszélünk, és ezeknek sorában az első helyen kell említenünk az esszeusokat.

Rámutatok életmódjuk és hitük néhány olyan jellegzetes sajátosságára, amely a keresztény közösségek életében is megtalálható. Az esszeusok eltávolodtak a templomi vallástól, nem vettek részt áldozatok bemutatásán, nyilvános istentiszteleteken, szakítottak az ünnepi hivalkodással, a pompás szertartásokkal,

s a csendes, szerény vallás felé fordultak, amely a szegénységet istennek tetsző, szent állapotnak tartja ; magukban fohászkodtak, a nagyvilágtól elvonuló közösségeikben végezték a szertartásokat. Az esszeus kolóniáknak számos olyan vonásuk akadt, amely a későbbi keresztény szerzetesrendekre és kolostorokra is jellemző. Az esszeusok, mondhatni, „zsidó szerzetesek" voltak.

Az esszeusok körében megférő két irányzat — a szigorú aszkéták csoportja, valamint velük rokonszenvező tisztelőik tábora, akik megtartották családjukat és gazdaságukat, de ugyanazokat az imákat végezték és mértékletességben, önmegtartóztatásban, jótékonykodásban töltötték életüket — ez a kettősség később megjelenik a keresztény közösségek életében is. Itt a hivők szélesebb tábora a „szentek" szűk csoportja köré tömörül. *(ἅγιοι) Pál apostol leveleiben.* Őket üdvözlik elsőnek a gyülekezetekből, mivel ők alkotják az egyházi csoportosulások magvát.

Az esszeusok legfőbb két szertartásában, a kultikus mosakodásban és a szent lakomában, nem nehéz felismerni a kereszténység későbbi legfontosabb „szentségeinek", a keresztelésnek és az áldozásnak mintaképét.

Az esszeusok tisztelték az isteni törvényhozót, aki megállapította vallási közösségük formáit, s igen közel állt a hivőkhöz, pártfogójuk volt. Josephus Flavius nem említi a nevét, talán titokban tartották ; semmi esetre sem lehetett azonban Mózesnek, az ősi zsidó törvények megalkotójának mitológiai alakja. Ugyanilyen pártfogója és vezetője volt a keresztény hivőknek Jézus Krisztus, akit szembeállítottak Mózessel, az ószövetségi törvényhozóval.

Josephus Flavius nagy rokonszenvvel ír arról, hogy az esszeusok körében kifejlődött a bajtársias érzés, támogatják, segítik hittestvéreiket. „Máshonnan érkező hittársaik előtt minden nyitva áll, mintha saját vagyonuk volna . . . amikor pedig ők utaznak más városokba, semmit sem visznek magukkal, csak fegyvert a rablók ellen, mivel bizonyosak benne, hogy hitsorsaiknál megtalálnak mindent, ami csak kell ; mindegyik városban van egy megbízott személy, aki a vándorokat ellátja ruhával, étellel s minden egyébbel." A kölcsönös segítség e gyakorlata mintaképül szolgált a keresztény egyházak későbbi kapcsolatához, amely a nagy egyházi szövetség, a világegyház megalakulásához vezetett.

Az esszeusok és a keresztények közti hasonlóság nem két, egy időben és párhuzamosan fennálló irányzat hasonlósága, hanem

két nemzedéké: apák és fiúk, helyesebben szólva, nagyapák és unokák nemzedékéé.

Érthető, hogy az Újszövetség összeállításának idején élő keresztények miért nem említették egyetlen szóval sem az esszeusokat, mint előfutáraikat. Ezek ugyanis ízig-vérig zsidók voltak, amint Flavius kitartóan hangsúlyozza; a keresztények pedig olyan szervezetet teremtettek, amely nem függött etnikai kapcsolatoktól s később élesen elhatárolódott a zsidóságtól, és a zsidókat istentelen tévhitűeknek tekintette. Ismétlem: Judeában és a diaszporában az I. század derekán még nem alakult ki a kereszténység, de előfutárai már működtek: ezek az esszeusok és a therapeuták és bizonyára más szekták is, amelyek neve nem maradt fenn. Felvetődik a kérdés, nem lehet-e ezeket korai keresztényeknek nevezni. Véleményem szerint ez pontatlanság volna: hiszen az esszeusok és a therapeuták nem hittek Krisztusban, isten testet öltött fiában, aki szenvedett, meghalt a kereszten s feltámadt. E körülményt hangsúlyozva azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy az esszeusokat és a kereszténveket erős rokoni szálak fűzik egybe, és végső sorban ugyanazokból a társadalmi körülményekből sarjadtak.[4]

8. *A zsidóság a 66—73-as felkelés előtt*

Visszatérve a Flavius műveiben ábrázolt vallási-politikai pártokhoz, meg kell állapítanunk még egy közös vonást, amely jellemző volt az I. század első felének vallási életére, a II. század vallási pártjainak és irányzatainak kapcsolatában azonban már nem található meg.

Arról van szó, hogy a Josephus Flavius által rajzolt képben

[4] Kétségtelenül igaza van Engelsnek, aki az I. századi kereszténységet „rabszolgák és felszabadítottak, szegények és jogfosztottak vallásaként" jellemzi, a II. századbeli kereszténységet viszont a tehetős és vagyonos rétegek vallásának tartja. (Lásd: *Engels.* A korai kereszténység történetéhez. *Marx—Engels* Összes Művei XVI. k. 2. r. — oroszul.)

Úgy vélem, hogy az I. és a II. századi kereszténység társadalmi jellemvonásai között mutatkozó ekkora elvi különbség miatt nem célszerű e két századot a „korai kereszténység" közös kifejezéssel összefoglalni. Ezért azt javaslom, hogy az I. századot, a keresztény vallás kialakulásának időszakát, „a kereszténység előfutárai" idejének nevezzük, a II. század számára pedig tartsuk meg a „korai kereszténység" kifejezést.

semmi jele sincs annak, hogy a következő században a konzervatív zsidóság és az újító szellemű kereszténység szakítani fog egymással. A történetíró elismeri, hogy az esszeusok eltérnek a nagy templom tiszteletéhez fűződő, hagyományos szertartásoktól, megbocsátja az erényes, igazéletű embereknek eretnekség-szerű, hitújító jellegű szektásságát — ugyanakkor azonban hangsúlyozza, hogy valamennyien zsidó származásúak és eltéphetetlen kötelék fűzi őket a zsidó néphez.

Josephus Flavius e gondolat megindokolásának szentelte egyik művét, amely mintegy védőirat a zsidó nép mellett, a hellénisztikus írók támadásaival szemben. *Contra Apionem* („Apión ellen") címen maradt ránk, mely cím nyilvánvalóan nem az író tollából ered. Flavius ebben a munkájában megcáfolja azokat a rágalmazó mendemondákat, amelyek szerint a zsidók babonásak, például tisztelik a szamárfejet, erkölcstelen szokásoknak hódolnak országszerte. Felháborodással utasítja el azt a feltevést, hogy a zsidók hosszú ideig az egyiptomiak rabságában éltek; bebizonyítja, hogy — éppen ellenkezőleg — mindig szabadok voltak, míg az egyiptomiak és más népek szolgaságban sínylődtek. A zsidó nép arról nevezetes, hogy belőle származott a világ legrégibb törvényhozója, akihez nem foghatók a jóval későbbi és távolról sem oly bölcs görög törvényhozók, mint Lykurgos, Pythagoras és mások. Josephus véleménye szerint, a „törvény" (*νόμος*) fogalom és kifejezés a zsidó jogtudományban és joggyakorlatban jelent meg először; a görögök Homéros és Hésiodos korában csupán a primitív, határozatlan *θεσμός* fogalmát ismerték, ami „szokást", „szokásjogot" jelent.

Érdemes teljes egészében idézni Flavius művének azt a részét (Apión ellen, II, 39), ahol az író megállapítja, hogy az ősi zsidó törvényhozás két alapvető tételt hagyott örökül: a monoteizmust és a társadalommá való egyesülés szentségét. „Kipróbált törvényeink egyre nagyobb rokonszenvet keltettek az egész emberiségben. Éppen a görög bölcselők, akik a mi törvényhozónkkal egy véleményt vallottak az istenség lényegéről, az egyszerű életmódról és az emberek baráti közösségének szükségéről, lettek első követői gyakorlat és gondolkodásmód tekintetében egyaránt, jóllehet látszólag megtartották honi szokásaikat... Azon igyekeznek, hogy utánozzanak bennünket kölcsönös egyetértésünkben, valamint jótékonyságunkban, munkaszeretetünkben s abban is, hogy vész esetén is szigorúan ragaszkodunk törvényeinkhez. Legcsodálato-

sabb pedig az, hogy a törvény mindezt önmagától érte el, ígérgetés, csalogatás nélkül, s a mi törvényünk minden emberhez elhatol, miként isten lénye áthatja az egész világmindenséget." (Contra Apionem, II. 39. nyomán.)

A korabeli művelt zsidó társadalom politikai gondolkodásmódjának meghatározása szempontjából igen fontos *A zsidók történetének* az a fejezete (XX, 20), amely általános áttekintést nyújt a zsidó nép politikai fejlődéséről és röviden ismerteti a történelem során változó kormányformáit is. Jellemző körülmény, hogy Flavius első helyen a főpapságot említi, amely a zsidóság ősatyjától, Árontól kezdve, szakadatlan dinasztiaként tölti be az egyházi méltóságokat. E papi rend mintegy magva a zsidó államnak, s a főpapok neve alapján osztják be a zsidó történelem időrendjét. Ez az állandó elem a történelem során változó politikai formákkal társul; Flavius három ilyen államformát említ, a zsidók palesztinai bevonulása és a „babiloni fogság" között (az önálló Judea pusztulása, i. e. 586-ban): arisztokratikus, egyeduralmi rendszert és királyságot (*ἀριστοκρατική, μοναρχία, βασίλεια*) Az események további alakulása, a zsidóknak a „babiloni fogságból" való visszatérésétől kezdve (i. e. 540—536) a Makkabeusok felkeléséig, Flavius ábrázolásában így fest: „A főpapi rang akkor egy fogságból visszatért férfiúra, Józsefre, Joszedek fiára szállt; az ő utódai, szám szerint tizenöten, demokratikus kormányforma révén uralkodtak 314 éven át, egészen Antiochus Eupator királyságáig."[5]

Vizsgáljuk meg figyelmesen Josephus Flavius e visszapillantását, s vegyük szemügyre politikai terminológiáját. Mennyire nem hasonlít az általa vázolt fejlődés képe a görög—római világban, Athénben és Rómában egymást követő politikai formákhoz, milyen távol van Aristotelés sémájától! Flavius ábrázolásában szembetűnő a főpapság, a papi elem uralma — amely önálló politikai erőként sohasem szerepelt a görög—római világban —, továbbá a két alapelv, a teokrácia és a demokrácia egyesülése a későbbi zsidó államban.

[5] V. Antiochos Eupator, Seleukida király, i. e. 164—162.

A politikai önállóságtól megfosztott zsidók nagy buzgalommal terjesztették hitüket az ókori világban, Rómában már az i. e. I. században igen sok prozelita akadt, méghozzá a legfelsőbb társadalmi rétegekben. Horatius korholja egyik barátját, hogy szombaton otthon rostokol, szentül ragaszkodik a zsidó szertartáshoz.

Josephus Flavius *Apión ellen* címmel ránk maradt művében ezt írja: „Sok, Alexandriában élő görög szívesen felvette hitünket: egyesek hívek maradtak hozzá, mások azonban nem bírták megszorításait és elpártoltak tőle." *A zsidók története* (XX, 1, 2) közli, hogy az Adiabénébe[6] behatolt prédikátorok zsidó hitre térítették Helena királynőt és fiát Izatést. De különösen fontos, hogy Flavius írásai igazolják, milyen nagy sikereket ért el a judaizmus Rómában is, arisztokrata és udvari körökben. A történetíró említést tesz egy Fulvia nevű előkelő római nőről, aki Tiberius korában élt s vallási buzgalmában azon fáradozott, hogy nagy pénzösszeget és ékszereket küldjön a jeruzsálemi templomnak. Maga Josephus, amikor a római hivatalnokok által sanyargatott honfitársai szószólójaként Rómába érkezik, a császár kedvenc színésze, a zsidó Alitytos révén jut Nero elé, és ily módon megismerkedik Poppaea császárnéval, aki szintén a zsidó vallás nemrég megtért, buzgó híve volt.

Nem teljesen alaptalan az az állítás, hogy a zsidó hit *egyetemes, birodalmi vallás lehetett volna.* Azokkal a tényezőkkel azonban, amelyek a zsidó világszemlélet és vallásgyakorlat általános elterjedésének kedveztek, olyan jellegzetességei álltak szemben, amelyek nem mozdíthatták elő további sikereit. A zsidóságban ugyanis igen erősen élt az „egyetlen igaz vallás" dölyfös tudata, a türelmetlenség a pogányokkal szemben, s ez rossz hírét költötte világszerte. A zsidó fiatalság hajthatatlanságáról, lázadó hajlamáról Flavius igen jellemző, sokatmondó tényeket közöl. Claudius idején történt, hogy néhány ezer Rómában és Itáliában élő fiatal zsidót az egészségtelen éghajlatú Szardínia szigetére száműzték, mert nem akartak katonáskodni a római hadseregben, azzal az indokolással, hogy vallási törvényük tiltja a fegyver használatát. E vona-

[6] Adiabéné: A Tigris felső folyása mentén fekvő terület. Az i. e. I. sz.-tól kezdve ütköző állam a Római és a Parthus Birodalom között. Uralkodói i. u. 30 körül felvették a zsidó vallást.

kodás oka természetesen nem az volt, mintha a zsidók békés természetűek lettek volna: hiszen ugyanattól a Flaviustól tudjuk, hogy milyen harciasan léptek fel az ifjú judeaiak hazájukban; a zsidó „pacifisták" legfőbb ösztönzője Róma iránt táplált gyűlöletük volt, az, hogy nem kívántak az istentelen, pogány erőnek szolgálni.

Nagymértékben gátolta továbbá a zsidó hit terjedését az a körülmény, hogy a judeaiak kicsinyesen ragaszkodtak az ősi törvény előírásaihoz, a körülmetélés szertartásához — amelyet a görögök és a rómaiak káros, barbár szokásnak tartottak —, azonkívül még étel dolgában is undorodtak a pogányok szokásaitól (a zsidók csak rituálisan levágott és nem ledöfött állatok húsátették). A kereszténység, amely radikális szellemű szektákból fejlődött ki és sok tekintetben szakított az ősi zsidó szertartásokkal, a mózesi törvény szeszélyes követeléseivel, jóval hajlékonyabb volt, alkalmasabb a pogány elmék és szívek meghódítására. Pál apostol *A rómaiakhoz* írott levelében megemlíti, hogy a pogányok fogékonyabbak a krisztusi hit iránt, mint a zsidók, mivel az utóbbiaknak lelkét a mózesi törvény formalizmusa béklyózza. Ez az érv nemcsak a tárgyra érvényes, hanem az alanyra is: nem csupán a tanítványok voltak fogékonyabbak az új hit iránt, hanem — sőt még inkább — e hit hirdetői is fokozott figyelemmel voltak nyájuk sajátos tulajdonságaira, szokásaira; nagy türelmet tanúsítottak híveik hagyományos életmódja és örökölt nézetei iránt.

JÉZUS ÉS KRISZTUS A ZSIDÓ SZEKTÁSOK HITVALLÁSAIBAN

1. *Jézus és Krisztus: két különböző alak*

Az újszövetségi kereszténység legfőbb dogmája ez a tézis: Jézus a Krisztus. Ezt a hittételt művészi, drámai formában fejti ki Márk evangéliuma (VIII. 27—30): „Ekkor Jézus tanítványaival Fülöp Cezareájának környékére jött. Útközben ránézett tanítványaira, mondván: »Kinek tartják az emberek az Emberfiát?« Ők pedig mondták: »Azt mondják, hogy Keresztelő János vagy, mások Illésnek, mások ismét Jeremiásnak tartanak, vagy egynek a próféták közül.« Mondá nekik Jézus: »Ti pedig kinek tartotok engem?« Felelvén Simon Péter, mondá: »Te vagy Krisztus« *σὺ εἶ ὁ χριστός*. Ekkor szigorúan meghagyta tanítványainak, hogy senkinek se mondják, hogy ő a Jézus Krisztus."

Ha beleéljük magunkat az evangélium-író gondolatvilágába, arra a következtetésre jutunk, hogy súlyos rejtély megoldását akarta adni, amikor megállapította két olyan személy, két olyan alak azonosságát, amelyeket addig két különböző lénynek tekintettek.

A különbség már a két név jellegében is megnyilvánul. Jézus: egy galileai próféta személyes neve (Mátétól és Lukácstól eltérően, Márk semmit sem tud Jézus születéséről, gyermek- és serdülőkoráról, és csak attól a pillanattól fogva ír róla, amikor megkezdte működését mint „a nép tanítója"); Krisztus pedig nem annyira név, mint inkább hivatás jelölése.

Még egy megállapítást tehetünk az említett szöveg elolvasása nyomán. Az evangélista a körülötte zajló krisztológiai viták közepette írta művét: említést tesz Krisztus megjelenésének különböző magyarázatairól és a szerinte helyes értelmezést az egyik tanít-

vánnyal, Péterrel mondatja el (az írót ebben tisztán irodalmi motívum, a πέτρος (Péter) név s a πέτρα (petra), azaz kőszikla kifejezéssel való szójáték vezette). Ez a magyarázat csupán egy példa a sok közül annak a kompromisszumos irányzatnak az alkalmazására, amely az újszövetségi kánon összeállítóinak munkáját jellemzi.

Ily módon, a „Jézus a Krisztus" formulában két különböző tan fér meg egymással, egyeztetődik össze: az első Jézusról, a prófétáról, tanítóról és gyógyítóról szól, aki már eljött népéhez, de nem ismerték fel és elpusztult ellenségei kezétől; a másik tan pedig Krisztusról, valamennyi hívő megváltójáról, aki dicsőségesen jön majd el és igazságos törvényt ül a földön; az első tan nem terjedt a zsidóság határán túl, a másik pedig a világ valamennyi népéhez szólt. E két tanítás önállóan, külön-külön élt a szektás körökben, már az evangéliumok összeállításának idején, vagyis a II. század hatvanas éveiben. Éppen az evangélisták láttak hozzá, hogy közelebb hozzák egymáshoz és egybeolvasszák.

Így tehát nem könnyű, de igen világosan meghatározott feladat áll a történetíró előtt: fényt kell derítenie mind a két tan korábbi történetére s meg kell állapítania találkozásuk idejét és körülményeit.

2. *Jézus: istenség*

A XX. század elején két burzsoá tudós: a lengyel Andreas Niemojewski és az amerikai William Benjamin Smith — akik egymástól függetlenül dolgoztak és korántsem akarták aláaknázni a vallási világszemlélet alapjait — síkra szállt kora teológiájának uralkodó felfogásával szemben, amely az evangéliumot történeti kútfőnek, Jézus Krisztust pedig valóságos személynek, új vallás hirdetőjének, s a keresztény egyház megalapítójának tekintette.

Niemojewski[1] kimutatta, hogy az „apostolok levelei", amelyek dogmatikai formulákat és bölcs kijelentéseket tartalmaznak, az evangéliumok előtt keletkeztek, az evangéliumok pedig pusztán irodalmi konstrukció eredményeként, nagyszabású művészi metafora gyanánt különböző vonásokból szövik egybe az ősi tanító alakját, amely történetíró számára elfogadhatatlan és nem illik a

[1] *A. Niemojewski.* Gott Jesus. München 1910.

reális történetírás keretei közé. Benjamin Smith[2] pedig bebizonyította, hogy az evangéliumokat nem lehet történeti okmányokként használni, mivel egyáltalán nem életrajzi vázlatok, amelyek egy bizonyos korszakban működő személyiség életét festik: mindaz, amit elmondanak, egy cseppet sem hasonlít egy halandó ember tetteire, megnyilatkozásaira, hanem csodának tetszik, ha viszont az evangéliumokból kigyomláljuk a csodás, természetfölötti elemet, akkor semmi sem marad bennük.

Az említett két szerző módszerei és megállapításai éles ellentétben voltak a „racionalista" iskola elavult, szinte megkövült rendszerével. Amikor B. Smith Európába érkezett (négy évvel az első világháború előtt), a német teológusok ugyan szívesen fogadták, de határozottan tiltakoztak nézetei ellen: vita támadt, cikkek és könyvek láttak napvilágot, amelyek erőnek erejével bizonygatták, hogy Jézus Krisztus *valóban élt* („Jesus hat gelebt"), s noha sok csodálatos, képzelt cselekedetet, sok később kialakult dogmatikus formulát tulajdonítottak neki, mégis vannak olyan szavak, amelyeket kétségtelenül ő mondott, amelyek Jézus Krisztus *valódi szavai!*

Az első világháború után pánikhangulat lett úrrá a nyugateurópai országokban, s ez az idő még kevésbé volt kedvező az ősi vallási okmányok, főként a korai kereszténység forrásműveinek kritikai tanulmányozásához, mint az előző kor. Protestáns körökben új jelszó keletkezett: „Vissza Lutherhez!"; a katolikus világban pedig pápai enciklikák láttak napvilágot, amelyek a középkori bullák és interdictumok mintájára előírták a hívőknek a politikai magatartás szabályait s a tudományos és művészi tevékenység törvényeit. A szánalmas ijedtség e légkörében, mikor azoknak a tekintélyeknek a védőpajzsa alá menekültek, amelyeket csak nemrég kezdett bírálni a tudomány, ugyan hogyan maradhattak volna meg e kritika első, zsenge csírái? Teljesen elsorvadtak.

Niemojewski megállapította, hogy az evangéliumi elbeszélésben világosan kidomborodnak a napistenség legendás sorsának, a sötétséggel vívott harcának, elrejtőzésének és diadalának vonásai: ezzel magyarázza például Jézus hegyi átváltozásának jelenetét vagy a kereszthalálakor bekövetkező napfogyatkozást.

Miért éppen tizenkét apostol veszi körül Jézust? Mert tizenkét csillagkép van az ekliptika pályáján, amelyen a Nap évi kör-

[2] *B. Smith.* Der vorchristliche Jesus. 2. kiad. Jena 1911 ; Ecce Deus. Jena, 1910.

forgása során végighalad: az evangélista az égi jelenségeket lehozta a földre, az asztrológiát történeti valósággá változtatta. Miért a decemberi 25-i napra tették Krisztus születését? Mert ez az első nap a téli napfordulat (december 22—24) után, amikor a fiatal Nap mintegy újjászületik. Ezt a dátumot megünnepelték minden — görög, szíriai, phrygiai, babiloni, egyiptomi, iráni, indiai — napistenség hívei, akár Adónisnak, akár Attisnak vagy Apollónnak, Tammuznak, Osirisnek, Mithrasnak, Manunak hódoltak; valamennyi istenség szűztől születik, sötét barlangban. E mítosz minden részlete — a szűz anya, a sötét barlang — újjáéled Lukács evangéliumában, történelmi mezbe öltöztetve és helyhez kötve: az eset Betlehemben történik, Dávid király szülőföldjén, akkor, amikor Quirinius, Augustus legatusa népszámlálást rendel el.

Míg Niemojewski majdnem valamennyi ókori vallásból idéz hasonló példákat, érvek gyanánt, B. Smith csak a zsidó világ határain belül keres bizonyítékokat Jézus mitológiai volta mellett. Megemlíti, hogy Jézusnak mint isten és ember közti közvetítőnek hódolt a naasszénus szekta, amely már a kereszténység megjelenése előtt fennállt, később pedig az egyház ofita[3] eretnekségének bélyegezte. Hippolytus (III. századi író) közli a naasszénusok szokásos imádságát, mely így hangzik: „... mondá Jézus: lásd, atyám, a földön dúló gonosz eltávolít a szellemedtől; ez (az isteni szellem) azonban menekülni igyekszik a káoszból, csakhogy nem tudja, miként szabaduljon... Ezért küldj el engem, atyám, s én leszállok, pecsétekkel kezemben, végigsuhanok az Aeonokon, minden titkot feltárok, megmutatom az istenek képmásait, és mindenkit, aki nem a te szent utadat járja, az igaz megismerés fényével kiszabadítok tévelygéseiből." (Hippolytus, V, 10.)

A naasszénusokat nem ok nélkül marasztalta el az egyház. Ugyanis szálkák voltak az ortodoxok szemében, mivel megőrizték a Jézusról való régi elképzelést, amelyet kiszorított az istenember kötelező dogmává vált evangéliumi alakja. A naasszénusok Jézusában nincs semmi emberi, földi vonás, nincs határozott helyhez és időhöz kötve. Területe: a mennyek szférája, öröktől fogva létezik, s közvetíti isten akaratát az emberekhez.

B. Smith még más adatokat is említ Jézus alakjának eredeti értelmezésével kapcsolatban; megállapítja, hogy ez az istenség az

[3] *Naasszénus* (arámi eredetű szó), *ofita* (ugyanennek görög fordítása): „kígyótisztelők". Gnosztikus szekta neve. — (A ford.)

újszövetségi művekben háttérbe szorult, elhomályosodott, de néhol mégis megjelenik az evangéliumokban és *Az apostolok cselekedeteiben*.

Maga a Jézus név, amelyet az evangélista a galileai próféta személyes nevének tulajdonít, korábban jelképes értelmű volt. Jézus ugyanis (óhéberül Jésuah vagy Józsua) „megmentőt", „gyógyítót", „őrzőt" jelent. Ez az értelem mintegy kettőzött erőre tesz szert a *Ιησοῦς ο Ναζοραῖος* (nazorai Jézus) elnevezésben. Az evangélista a „Nazoraios" szót „Názáret"-ből, egy ismeretlen galileai városka nevéből származtatja, de az efféle próbálkozás nem más, mint későbbi, együgyű ötlet, amely csupán az egyforma hangzáson alapul; valójában, nyelvészetileg, a „Nazaraios" vagy „Nazoraios" szó a „nacar" igéből ered, ami annyi, mint „megmenteni", „óvni". A Jézus nevet, nem mint egy galileai igehirdető nevét, hanem mint bűvös, titokzatos erejű szót idézik a csodálatos gyógyulások eseteinél, kiváltképp „ördögűzéskor", gonosz szellemek elátkozásakor.

Az újszövetségi művek figyelmes olvasása során, B. Smith véleménye szerint, meg lehet állapítani egyet-mást a „Jézus cselekedeteiről" (*τὰ Ιησοῦ*) szóló eredeti tanításról, amelyben a kereszténység előtti Jézusról van szó, akit még nem ismertek el Krisztusnak, viszont istenségnek tekintettek. Különösen érdekes e tekintetben *Az apostolok cselekedeteinek* egyik epizódja (XVIII, 24—28). Az eset Ephésosban történik, Pál apostol és hű tanítványai, Aquila és Priscilla ott-tartózkodása idején. „Ephésosba érkezett egy Apollos nevezetű, alexandreiai születésű zsidó, ékes beszédű és az Írásban jártas férfiú. Értette az úr útjának igéit *τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου*), lángoló lélekkel, helyesen beszélt s tanított az úrról, de csupán János keresztéséről tudott. A zsinagógában is bátran beszélt. Szavai hallatára, Aquila és Priscilla maguk közé fogadták és pontosabban megmagyarázták neki az úr útját. Mikor pedig ő Achaiába szándékozott menni, a gyülekezet az ottani tanítványokhoz küldte, s intézkedett, hogy fogadják be; ő pedig, oda érkezve, sok jóban részesítette a hívőket; mivel határozottan megcáfolta a zsidókat, s ország-világ előtt bizonyította az Írással, hogy Jézus a Krisztus."

Az idézett szöveg kétségtelenül rendkívül nagy jelentőségű a keresztény tanítás fejlődése történeti dátumainak megállapítása szempontjából. Hiszen itt, e néhány sorban, *Az apostolok cselekedeteinek* írója beismeri, hogy valamikor akadtak igehirdetők, akik

ismerték és tisztelték Jézust, de semmit sem tudtak Krisztusról; e tanok közül az első régibb, a második újabb, az alexandreiai zsidók e tekintetben elmaradtak a kis-ázsiaiaktól; az „úristen útja" az úr-Jézusról szóló tanítás volt, a Krisztusról való tannal kiegészítve; ez a tanítás eredetileg nem tudott galileai prófétáról, sem jeruzsálemi mártírról.

Mindebből B. Smith azt a következtetést vonja le, hogy a kereszténység előtt már gyógyító és pártfogó istenként tisztelték Jézust. A vallási fejlődés e szakaszának időrendi helyzetét is igyekszik megállapítani, s a Jézus-kultusz fennállásának tartamát körülbelül az i. e. századik évtől az időszámításunk első századának végéig terjedő időszakra teszi.

A „Jézus" nevet tehát már a keresztény közösségek létrejötte előtt ismerték, először a különböző keleti vallások közös napisteneként, másodszor pedig zsidó arkangyal és gyógyító isten gyanánt. Úgy vélem, hogy Jézus még védőszelleme is lehetett egyes zárt köröknek, szűk vallási közösségeknek, amelyek a görög *διασοι* mintájára alakultak, s Jézusnak olyasféle szerepet tulajdonítottak, mint amilyet Orpheus, Héraklés, Asklépios és egyéb másodrendű istenségek játszottak. Ilyennek képzelték Jézust *A tizenkét apostol tanítása* szerint. *A keresztény irodalom keletkezése* című tanulmányomban részletesen elemeztem e kereszténység előtti műből kibontakozó erkölcsrajzot és szertartásokat. Most csupán a szentáldozás előtti imádság Jézusra vonatkozó részét idézem:

„Ami az eucharistiát illeti, így végezzétek. Először, mikor kezetekbe veszitek a kelyhet: »Hálát adunk néked, atyánk, Dávidnak, a te szolgádnak *τοῦ παιδὸς σοῦ* szent venyigéjéért, melyet Jézus, a te szolgád *τοῦ παιδὸς σοῦ* útján ismertettél meg velünk, dicsőség légyen néked örökké« (a kenyeret) megtörve: »Hálát adunk néked, atyánk, életünk és (az igazság) megismeréséért, melyet Jézus, a te szolgád közvetítésével tártál fel előttünk, — dicsőség légyen néked örökké«."

Bármennyire különböző is a kereszténység előtti Jézus előbb idézett három alakja, valamennyit egy közös vonás jellemzi: egytől egyig mitológiai alakként éltek a hívők képzeletében — térhez és időhöz nem kötött istenségek voltak, amelyek örökké léteztek, és soha, sehol sem öltöttek emberi alakot.

3. *Krisztus : Izrael várva-várt királya*

Jézustól eltérően, Krisztus alakja hely és idő vonásait viseli magán, földi, emberi tulajdonságok jellemzik.

Mikor jelent meg először ez a név? Mi volt eredeti jelentése? E kérdések eldöntéséhez a történetíró csupán egyetlen forrásra támaszkodhat, csak egyetlen magyarázat áll rendelkezésére az ókori vallásos irodalomban, mégpedig az, amelyet a negyedik evangéliumnak (János evangéliumának) írója nyújt.

A negyedik evangélium monológszerű bevezetéssel kezdődik, amelyben Jézus úgy áll az olvasó előtt, mint a Logos, a Világértelem. Az evangélista később számos drámai találkozás és beszélgetés során tovább fejtegeti dogmatikai megállapításait. Elsőnek Keresztelő János jelenik meg, Jézus még nem szerepel. A farizeusok és a leviták elküldenek Jánosért, hogy mondja meg, kicsoda ő? Krisztus? Illés? Próféta? János mind a három kérdésre tagadóan válaszol. Arra a kérdésre, hogy milyen hatalom jogán keresztel, János így felelt: „Én vízzel keresztelek, de köztetek van akit ti nem ismertek, ő az aki utánam jő, akinek én nem vagyok méltó, hogy saruja szíját megoldjam." Másnap pedig: „És én nem ismertem őt; de hogy megjelentessék Izráelnek, azért jöttem én." (János ev. I, 19—29.) Keresztelő János rámutat a távolban haladó Jézusra s így szól a néphez: „Ímé az Istennek ama báránya, aki elveszi a világ bűneit!" Ugyanezt megismétli tanítványainak. Ezek egyike, András, e hírtől izgatottan felkeresi fivérét, Simont, s így szól hozzá: „*Megtaláltuk a Messiást*, ami azt teszi: »Krisztus« *εὑρήκαμεν Μεσσίαν ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον Χριστος* „János evangéliumának" közlése szerint, Keresztelő János tanítványai Jézus tanítványai lesznek és újabb követőket szereznek: Fülöp hívja Natánielt, az pedig így szól Jézushoz: „Te vagy az Isten Fia, *te vagy Izráel Királya βασιλευς ἐν Ισραηλ* (János ev. 1, 50.)

Feltétlenül szembeötlik, hogy az előbbi szöveg kiemelt szavai éles ellentétben vannak a fejezet bevezető formuláival és középső részével: a testet öltött Világértelem, a világ bűneit magára vállaló bárány és isten fia — egyúttal „Messiás" is (Krisztus), továbbá Izrael királya.

E két, különböző minőségű és terjedelmű irányzat összeegyeztetése az evangélisták általános kompromisszumos törekvésének eredménye, kiváltképp pedig a negyedik evangélium szerzőjéé.

Nem nehéz felismerni azt a két irányzatot, amelyet János evangéliumának szerzője egybeolvasztani igyekezett. Az egyik, a Logos tana, származásáról alexandreiainak, lényegét illetően pedig gnosztikusnak nevezhető: ragyogóan fejtette ki Philón, ez a hellénizálódott zsidó filozófus, a judeai gnózisból, amely a görög filozófia, főként a platónizmus hatására jött létre. A másikat, a Messiásról szóló tanítást, keletkezésének helyéről palesztinainak, lényegileg pedig bibliainak lehet nevezni, mivel az ősi zsidó teológia tanulmányozásán, a törvénykönyv és a próféták műveinek magyarázatán alapult.

Társadalmi, politikai színezetük és jelentőségük tekintetében is különböző volt e két irányzat. Az alexandreiai zsidók diaszporához tartoztak, távol estek a jeruzsálemi szentélytől s hajlamosabbak voltak a Római Birodalomhoz, Rómához való közeledésre, mint a palesztinaiak, akiknek filozófiája a vagyonos körök, főként a városi lakosság világszemléletét tükrözte.

Nehezebb eset a másik irányzat: a messianizmus. Ez a lakosság szélesebb rétegeire terjedt ki, s tevékenyebb, harciasabb jellegű volt, mint az előbbi.

A „Messiás" (Masiah) óhéber szó, az „isten felkentje" fogalom azonban a századok során lényegesen módosult. A legősibb krónika *(Sámuel könyve)*, amely beszámol az önálló Izrael koráról, a törvényes, istentől megáldott királyt nevezi „Messiás"-nak; ez az elnevezés főként Dávidra vonatkozott. A Jeruzsálem feldúlását (i. e. 586) követő időszakban, a „babiloni fogság" idején, a „felkent", az „izraeli király" alakja általában eltűnik az irodalomból, a világszerte szétszóródó nép látóköréből. A korai próféták (Ezsajás, Ezékiel) nem említik a „Messiás"-t, csupán bizonytalan látomás formájában írnak a csodálatos szabadulásról, az égi ifjúról vagy isten fiáról, akinek alakja váratlanul megjelenik a felhők között, de nincs semmi földi, valószerű, érzékelhető tulajdonsága.

A perzsák elő-ázsiai uralma idején (i. e. 540—330) az asszírok és a kaldeusok által szétvert zsidóság többé-kevésbé megbékült a „pogány" világ többi népével: a jeruzsálemi szentély újjáépítése és a vallási központ megteremtése, hacsak részben is, de kielégítette a zsidók várakozásait és reményeit. Amikor a görög—makedón hódítók megjelentek Keleten, erősen fellángolt a „messianizmus"; joggal nevezhetjük így ezt az irányzatot attól a pillanattól kezdve, amikor a kései prófétáknál (Zakariás, Dániel) megjelenik a „felkent"-nek, „Izrael királyá"-nak alakja. Ez a mozga-

lom élesen megnyilvánult a Makkabeus-felkelésben, amely az önálló Judea megalakulásához vezetett.

A messianizmus még fokozódott, amikor Judeát a Római Birodalomhoz csatolták, amikor a néptömegek a saját bőrükön érezték a római adórendszer terhét és a római hivatalnokok zsarolását.[4] A rómaiak iránt titokban táplált düh és gyűlölet az írástudó farizeusoknál átlátszó hasonlatokban jutott kifejezésre: Rómát „babiloni kéjnő"-nek nevezték, s átkokat szórtak a „szörnyű vadállatra". A nép viharos tiltakozással válaszolt a római erőszakra; a „Messiás" felkelésre szólító felhívássá vált.

Josephus Flavius nem említi név szerint a Messiást, de bő anyagot nyújt a messianizmus megrajzolásához a felkelés előtti időből s a felkelés időszakából. Különösen jellegzetes körülmény, hogy egymás után jelentkeztek a trónigénylők, valóságos rögeszmévé vált egyeseknél az a törekvés, hogy „királyi" ruhát öltsenek és fenyegető, kihívó fellépéssel Izrael igazi királyának nyilvánítsák magukat.

[4] A messianizmus társadalmi gyökereiről lásd *N. A. Maskin:* Eszkatológia és messianizmus a Római Köztársaság utolsó szakaszában. („A Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Közleményei", 1946, történeti és filozófiai sorozat, III. k. 5. sz. 441—460. o.)

A HARCOS MESSIANIZMUS A 66—73-AS JUDEAI FELKELÉS IDEJÉN

1. *A felkelés társadalmi jellege*

Az időszámításunk első két századában kitört judeai felkelések a Római Birodalomról szóló általános történeti művekben szerepelnek, de mindig külön-külön. Az elsőt azzal a nagy megrázkódtatással kapcsolatban említik, amely a 68—69-es polgárháborúban, a Julius—Claudius-dinasztia bukása és a Flavius-dinasztia felemelkedése során érte a birodalmat; a második Traianusnak a parthusok elleni hadjáratához és a császárnak a hátországban támadt nehézségeihez fűződik; a harmadik pedig Hadrianus központosító törekvései során jelentkezik. Egyik felkelés sem önmagában érdekli a történetírókat, hanem csupán úgy, mint a birodalom életében, fejlődésében keletkezett bonyodalom; ezeket a népi megmozdulásokat sohasem tekintették kölcsönös összefüggésükben, egységes egészként, a Római Birodalom társadalmi és kulturális válságának megnyilvánulása gyanánt.

Pedig az a hetven esztendő (66—136), amelyre a zsidó világnak ezek az eseményei esnek, döntő szakasza volt a kereszténység kialakulásának. Az egész időszak alatt ez a mozgalom annak a hitnek a jegyében folyik, hogy eljön a „Messiás": Krisztus, a „felkent", „Izrael királya". Az első zsidó „krisztusok" a 66—73-as felkelés idején lépnek fel: giszkalai János és Manahem, galileai Judás fia; az utolsó pedig Bar-Kochba, a 132—135-ös felkelés alatt.

A messiás-hit, mely három évszázaddal azelőtt, a Makkabeusok és Dániel jóslatai idején keletkezett, a harci csapatokkal együtt elpusztult. A rokonszenvezők tömege is szertefoszlott: tönkrejutva, csalódottan, elkeseredetten szétszéledtek. Ugyanakkor azonban

nagy változás történt az egész zsidó világban rendkívül elterjedt szektásság ideológiájában és hitvallásaiban. Manapság igen nehéz kideríteni, mi mehetett végbe az I. század végén és a II. század első három évtizedében élő nemzedékek elméjében, amikor már leáldozott a zsidó-messianista háború csillaga. Csupán a befejeződött folyamat eredménye van előttünk, a *Pál apostol levelei* című mű, amely már teljesen szakít a zsidó messianizmussal és egy új hit, a gnosztikus kereszténység körvonalait vázolja.

Ez tehát a zsidó felkelések hetvenéves időszakának helye a történelemben és szerepe a művelődéstörténetben.

Róma Jeruzsálem fölött aratott győzelmének emlékére, 70-ben felépült a császári Róma egyik legnagyszerűbb műemléke: Titus diadalíve. Az ív domborművei szemléltetően ábrázolják a kortársak szemében leginkább lenyűgöző hatású vallási és politikai eseményt: római légionáriusok hadizsákmány gyanánt vállukon viszik a frigyszekrényt és a hétágú gyertyatartót, amelyet a jeruzsálemi templom szentélyében zsákmányoltak. Vége a barbár babonának! — hirdette a római *superbia*. Bármily erősen kidomborodik is ezen az emlékművön az I. század hatvanas éveinek vége felé Keleten játszódó események fontossága, más forrásokból nemigen tapasztalható ez a hangulat. Az ókori írók — Tacitus, Suetonius, Dio Cassius — csak szórványos adatokat közölnek a felkelés lefolyásáról, mivel érdeklődésük főként arra irányul, hogy figyelemmel kísérjék a birodalom legfőbb hatalmára pályázók sorsát. Josephus Flavius *A zsidó háború* c. művében igen részletesen, jóformán napról napra ábrázolja az események külső alakulását, de még ő sem akarja, vagy nem tudja teljesen megmagyarázni a mozgalom értelmét és hevességének okát. A görög és a római történetírók — Thukydidés, Titus Livius — módjára fejtegetéseit itt-ott beszédekkel tarkítja, melyet az ábrázolt dráma valamelyik főszereplőjének tulajdonít. E beszédek arra valók, hogy megmagyarázzák a helyzetet bizonyos időpontokban, jellemezzék a szereplőket és egyúttal kifejezzék a szerző ítéletét és véleményét.

Ilyen elsősorban Titus beszéde, melyet légionáriusaihoz intézett, közvetlenül a felkelők elleni hadicselekmények megkezdése előtt. Ezt a beszédet nem a gyűlés egyik részvevője jegyezte fel, aki hallgatta a szónokot, hanem *A zsidó háború* szerzője eszelte ki; Josephus Flavius igyekszik római szemszögből véleményt mondani a hadviselő felekről, de akaratlanul elárulja, mit tart a két szemben álló tábor jelleméről.

Titus buzdítja katonáit, akik számbelileg kevesebben vannak, mint az ellenség. Azt mondja nekik, hogy ne féljenek ettől a sokaságtól, mert a zsidók inkább tömeghez hasonlítanak, mintsem hadsereghez, öntelt vakmerőség és vad düh vezérli őket, megfontolatlanul cselekednek, mint ez a kétségbeesett emberek szokása, hevük lángol, míg minden jól megy, de az első kudarcra nyomban lelohad ; a rómaiakat pedig vitézség, fegyelem és bátorság ösztönzi, s ezek olyan tulajdonságok, amelyek soha, semmilyen sorscsapásnál nem hagyják cserben az embert, hanem erőt adnak neki, hogy mindvégig állja a harcot. Titus beszédét Josephus Flavius a felkelés végleges leverése után írta, amikor a zsidó harcosok a palesztinai városok romjai közt hevertek holtan, másokat bilincsbe verve Rómába hajtottak, ő maga pedig már szilárdan megvetette lábát a római szolgálatban és a római állam képviselőjének szemével figyelte a fejleményeket. De nem nézte le annyira honfitársait, nem ítélte eleve bukásra a felkelést, amikor még egy zsidó csapat élén Jeruzsálemből Galilea megsegítésére indult. Különben elbeszélése is ellentmond a lázadók célzatos elmarasztalásának: *A zsidó háború* c. művének legszebb oldalai, amelyek Tarichea, Jotapata, Jeruzsálem és Maszada védelméről szólnak, nem vakmerőségről és megfontolatlanságról tanúskodnak, hanem honfitársai rendíthetetlen állhatatosságáról és leleményességéről, s arról az eltökélt szándékukról, hogy utolsó csepp vérükig küzdenek.

Az a körülmény, hogy a 66—73-as felkelés Palesztinára korlátozódott, ne ejtsen tévedésbe bennünket erejét és a birodalmat fenyegető veszélyességét illetően. A hadi cselekmények területi korlátozása a rómaiak ügyes stratégiájának eredménye volt, akik nyomban elszigetelték a központot, Jeruzsálemet, a zsidó világ hatalmas térségeitől, a zsidó diaszpora országaitól, Egyiptomtól, Kyrenétől, Ciprustól, Ciliciától, Szíriától, a kisázsiai félszigettől, Mezopotámiától, Babilontól. Különösen nagy veszély fenyegethette Rómát az Eufráteszen túli területek részéről, amelyek a parthusok országához tartoztak. Mondani sem kell, milyen következményekkel járhatott volna a birodalomra nézve, ha a babiloni zsidók segítsége esetén maguk a parthusok is beavatkoznak a küzdelembe, ami pedig elkerülhetetlen volt.

A messianista mozgalommal rokonszenvezők számbeli túlsúlya semmiképpen sem lehetett döntő tényező. A palesztinai erődökbe bezárt, élelmiszer-utánpótlástól elvágott, tartalékokkal sem rendelkező felkelők sorsukra voltak hagyatva.

Ez volt a felkelés kudarcának egyik oka. De figyelmet kell fordítanunk egy másikra is, a felkelés egy másik sajátosságára, amely a kor belső, társadalmi és kulturális jelenségeivel függött össze.

A Róma elleni felkelést megnehezítette az a körülmény, hogy a judeai társadalomban szociális ellentétek voltak. Josephus Flavius szerint a háborút a lázongó néprétegeknek az a követelése robbantotta ki, hogy utasítsák vissza azokat az áldozatokat és ajándékokat, amelyeket a császár küldött a templomnak. A farizeusok azonban ellenezték ezt, s arra hivatkoztak, hogy ezzel megsértenék őseik szokását, akik nagyra becsülték az idegeneknek és máshitűeknek a templom részére szánt adományait. Amikor a vita eldöntése végett megkérdezték a templom papjait, ezek egyhangúan megerősítették a farizeusok történelmi példájának helyességét. A lázadók azonban nem engedtek. „Így hát — állapítja meg Flavius — a szakítás ellen voltak a hatalmasok, a főpapsággal együtt, és a város felső részének népe, mivel ez a városrész a békét szerette. A város alsó részét megszálló lázadók azonban a templomot is kezükbe kerítették." (Bell. Jud., II, 17.) Lenyűgözően szemléletes kép: a felső város, azaz a paloták és magánházak lakói a „békét szeretik"; a zsúfolt elővárosok, a csúf és elhanyagolt „alsó városrész" lakosai pedig, vagyis a szegények, kézművesek, parasztok, boltosok, rakodómunkások, hordárok — féktelenül háborúra törnek. Josephusnak ez a felfogása azonban hamis és célzatos. Ez alkalommal ugyanis annak bizonyítását tartotta legfontosabbnak, hogy a farizeus párt, amelyhez jómaga is tartozott, mindvégig lojális maradt a rómaiakhoz és csak a lázadók révén, szinte akarata ellenére sodródott a háborúba. Flavius elbeszélése alapján megállapíthatjuk, hogy a 66-ban kezdődő háborúban Palesztina népe nem két, hanem három pártra oszlott. Az elsőhöz tartoztak a feltétlen béke hívei, akiket Josephus szadduceusoknak nevez, vagyis a kormányzó arisztokrácia tagjai, akik öröklődés folytán a legfőbb papi tisztségeket töltötték be, s a földek, a házak és az uzsoratőke urai voltak; a másik csoportba számított a szegénynép nagy tömege, a tönkrejutott kisemberek, akik fegyveres alakulatokba tömörültek s irgalmatlan háborút sürgettek; e két, szélsőséges csoportosuláson kívül azonban volt még egy harmadik, középső is, amely a két szélső között ingadozott —, s ehhez húzott Josephus is.

Társadalmi tekintetben, mint Josephus Flavius jellemzéséből sejthetjük, közepes anyagi helyzetű, városi foglalkozású emberek

tartoztak ide: törvénytudók, teológusok, a papság középső és alsó rétegének tagjai, akik nem fértek meg a főpapsággal. A zsidó társadalomnak ezek a körei nemigen panaszkodhattak a római közigazgatás szorongatása miatt. Ideológiai szempontból azonban igen sérelmesnek tartották a római valláspolitika rendszerét, s e kérdésben együttéreztek a néptömegekkel. A legvállalkozóbb szelleműek talán olyan becsvágyó terveket is szőttek, hogy Jahve kultuszát a birodalom uralkodó vallásává tegyék. Így ábrándozott Josephus is, miután megfordult Rómában és bejutott Nero udvarához.

A farizeus párt, mint leendő keleti hatalom, egyenjogú félként akart háborúskodni a rómaiakkal, a diplomácia és a szervezett hadviselés nemes szabályainak megtartásával (például, hogy kicseréljék foglyaikat). A lázadók többsége azonban egyáltalán nem törődött a mérsékeltebb párt finom számításaival, hanem csak az istentelen máshitűek kegyetlen kiirtására törekedett. A rómaiak sem tűrtek középutat, egyezkedést, mindig feltétlen meghódolást követeltek.

Josephus a saját bőrén tapasztalta a farizeus párt ellentmondó katonai-politikai programjának következményeit. Ő arra törekedett, hogy „nemesen" viseljenek háborút Rómával s mielőbb előnyös békét kössenek. Végül mégis feltétel nélkül megadták magukat a győztes kényére-kedvére, ő pedig elárulta hazáját és római szolgálatba lépett. A mentő érvek valóságos rendszerét eszelte ki; ragyogó jövőt jósolt Vespasianusnak. Ma már világosan látjuk, hogy ez mind „post factum" okoskodás: a galileai háború elején Josephus messianista volt, de egészen más értelemben, más „isteni felkent"-et várt, olyat, akiben megvan minden tulajdonság és adottság az ősi, örökkévaló törvények beteljesítésére.

A háború egész terhe Róma szélsőséges, engesztelhetetlen ellenségeinek csoportjára nehezedett. Keveset tudunk róluk. Az ehhez az irányzathoz tartozóknak megvolt a maguk ideológiája, nézete a legjobb államberendezésről, s ennek kialakítása során nem a farizeus tudósok jogi elméletét tartották szemük előtt; ez például élesen megnyilvánult abban, hogy az egyszerű parasztok közül választották a főpapot, megszegve az ősi szokást, amelynek értelmében Áronnak, Mózes bátyjának ivadékai kiváltságos jogon töltötték be ezt a magas méltóságot. (Bell. Jud., III, 3, 6—9.)

A Róma elleni háború híveinek nem volt saját történetírójuk, Josephus Flavius pedig árulása után befeketítette azoknak a harcosoknak az emlékét, akik mindvégig kitartottak elveik mellett.

Közli, hogy ezek zelotáknak nevezték magukat (*ζηλώται* annyi, mint buzgólkodók), de úgy magyarázza ezt az elnevezést, hogy ezekben az emberekben a „jó" ügy iránti buzgalom helyett csupán mindenféle gazságra való hajlam él. Mindjárt idézi e szélsőségesek római gúnynevét is: szikáriusok, s a latin szót görög betűkkel írja (*σικάριοι* sicarii = „orgyilkosok", a latin *sica* = „tőr" szóból).

Flavius azonban nem érte el célját az efféle egyoldalú értékeléssel. Olvasói feltétlenül érezték azoknak a harcosoknak a páratlan hősiességét, akik Jeruzsálemet védték 70-ben, vagy Maszadát 73-ban. A „zelota" elnevezés az igaz ügyért vívott harcot idézte. Lukács evangéliumában (VI, 15) ugyanis, a tizenkét apostol között, szó esik Simonról, akit hitbuzgónak, zelotának *ζηλώτην* hívtak. Ebből látszik, hogy a II. század második felében élő keresztények a zelotizmust saját hitükkel rokon irányzatnak tartották: a „hitbuzgó"-ból Krisztus apostola lett — így teremtettek öröklődő kapcsolatot a különböző irányzatok között. A mai történetírónak azonban joga van ahhoz, hogy módosítsa e formulát, s fordított rendben sorakoztassa fel alkotóelemeit: a zeloták a keresztényeknek, Krisztus követőinek előfutárai voltak.

2. *A zeloták és a szikáriusok társadalmi és vallási eszméi*

A zsidó háború c. mű utolsó fejezetei több oldalon keresztül tárgyalják Maszada védelmét és elestét; ez a holt-tengeri erőd Jeruzsálem bukása után még három évig dacolt a rómaiakkal. Josephus Flavius különösen részletesen elemzi a vár védőinek hangulatát; ismét elismerést érdemel művészi, drámai tehetsége, amely itt is felülkerekedik az egyoldalú, elfogult véleménynyilvánítás publicisztikus törekvésén.

A zeloták és a szikáriusok világszemlélete kibontakozik Eleázárnak, a maszadai helyőrség parancsnokának két terjedelmes beszédéből. Josephus Flavius ezzel az ellenfelével az irgalmatlan háborút magasztaltatja, s közvetett szemrehányást tesz általa a farizeusoknak, akik oly dicstelenül megadták magukat a rómaiaknak.

Itt találunk néhány eredeti vonást, amely elüt azoktól a nézetektől, melyeket Flavius a régebbi judeai vallási-filozófiai „pártoknak" tulajdonított.

Mindenekelőtt említésre méltó a zeloták és a szikáriusok mélységes meggyőződése, hogy igaz ügyet védelmeznek. Eleázár összegyűjti legbátrabb harcostársait s így beszél hozzájuk: „Mi szakadtunk el elsőknek a rómaiaktól, s most *utolsóknak* küzdünk ellenük. Nincs semmi a világon, ami magasztosabb és drágább volna a szabadságnál, és a zsidó népnek nem lehet más államrendje, nem lehet más hatalma, mint ami isten akaratának és hatalmának engedelmeskedik."

Eleázár elismeri, hogy a szabadságharc ügye reménytelenül elbukott. A háború első súlyos megpróbáltatásai nyomán már sejteni lehetett: a zsidó népnek az a sorsa, hogy elpusztuljon. A későbbi események igazolták ezt a feltevést: ha másként volna, Isten nem engedte volna, hogy oly sok ember haljon meg szörnyű kínok között, nem tűrte volna, hogy felperzseljék, szétrombolják és meggyalázzák a „szent" várost.

Flavius a vallási-filozófiai „pártok" világszemléletének jellemzése során kitér arra, miként vélekednek arról, vajon az eleve elrendelés uralkodik-e a világon, vagy az ember sorsa saját akaratától függ. A szadduceusoknál az akarat szabadságának elismerése hitetlenséggel vagy vallási közömbösséggel társul; az esszeusok pedig tagadják a szabad akaratot, viszont hisznek isten mindenhatóságában, amely csalhatatlanul irányítja az ember sorsát. Eleázár beszédében más nézettársulás tapasztalható: hisz isten mindenhatóságában és megengedi, hogy az ember szabadon rendelkezzék életével, elismeri jogát az öngyilkossághoz. Eleázár részletesen kifejti tézisét: azoknak, akik saját szabadságukért, feleségük és gyermekeik szabadságáért küzdöttek, önkéntes halállal kell megakadályozniuk, hogy fogságba essenek; ez nemcsak nincs ellentétben isten akaratával, hanem éppen ellenkezőleg, isten különös kegyének jele, hogy módot nyújt, időt enged az öngyilkosság végrehajtására. Eleázár nem éri be azzal, hogy küzdőtársai becsületérzésére, bátorságára és önfeláldozására hivatkozik; valóságos elméletet fejt ki az embernek az öngyilkossághoz való jogáról, és azt sajátos érvekkel támasztja alá.

Érdekes összehasonlítanunk a zeloták és a szikáriusok észjárásával egy korabeli jelenséget, amely Maszadától és Jeruzsálemtől távol, egészen más társadalmi körülmények között volt tapasztalható: a Julius—Claudius-dinasztia uralkodása idején a római arisztokrácia körében elterjedt öngyilkossági tébolyt, melyet Tacitus és Suetonius írásaiból ismerünk.

A római arisztokrácia körében hitetlenség vagy vallási közöny volt a leggyakoribb ; a túlvilági életnek, a lélek önálló, a testtől külön létének kérdésében legtöbben tagadó álláspontra helyezkedtek, Valerius Maximus, Velleius Paterculus és az idősebb Plinius megfelelő nézetei legalábbis erre vallanak ; Seneca pedig egyedül áll azzal az ábrándozásával, hogy halál után a lélek a „csillagokon túli tájra" költözik. A zelotáknál és a szikáriusoknál isten mindenhatóságába vetett lelkes hit és a lélek halhatatlanságában való mélységes meggyőződés nyilvánul meg. Ez a két tétel azonban nemcsak nem zavarja az öngyilkosság jogosságának tanát, hanem éppen a legfontosabb érv annak az elméletnek a felépítéséhez, hogy az embernek joga van rendelkeznie saját életével.

Eleázárnak a lélek halhatatlanságáról szóló érvelése csupán részben hasonlít az újplatónisták és az újpythagoreusok tanaihoz ; sokat merít Görögországtól és Rómától idegen forrásokból is. Azt a felfogást, hogy a lélek halhatatlan, a halál pedig jótétemény, mivel felszabadítja a lelket, s ennélfogva az embernek joga van öngyilkosságot elkövetnie — Eleázár a zsidó nép hagyományaiból veszi. De ha ez a tradíció elégtelen volna, idegen nép szokását ajánlja példaképül : az „indiai bölcsek" tanítását és példaadását, s eszményíti az önégetés módszerét. Szavai szerint, ennek az irányzatnak a követői a testi, földi életet a legnagyobb szerencsétlenségnek, súlyos megpróbáltatásnak, a természettől az emberre rótt kötelességnek tekintik. Ezért fenntartják maguknak azt a jogot, hogy siettessék a halál bekövetkezését. Az önégetők barátai nagy vigasságot és ünnepséget csapnak a temetés alkalmából, elkísérik társaikat a messzi útra s közben saját sorsukat siratják, mely továbbra is „testük börtönében" tartja őket fogva.

3. *A harcos messianizmus jellemző vonásai*

Eleázár szava nem volt üres beszéd. Azoknak a harcosoknak a szilárd eltökéltsége fejeződött ki benne, akik oly szívós ellenállást fejtettek ki a rómaiakkal szemben. Josephus Flavius számadatot is közöl a Maszadában elesettekről : 960 halott volt. Nem szükséges elfogadnunk ezt az adatot, annál kevésbé, mert senki sem számlálta meg az ostromlottakat, akik három évig a világ többi részétől elvágva küzdöttek. Mindenesetre azonban több száz

katona akadt Maszadában, aki inkább meghalt szeretteivel együtt, mintsem hogy rabigába hajtsa fejét. A 73-as év eseményeiben, amelyeket Flavius elbeszélése megörökít, a harcos messianizmus engesztelhetetlen volta tükröződött. Ha a „Messiás" — Krisztus — nevében küzdők ennyire könyörtelenek voltak családjukkal s önmagukkal szemben, akkor képzelhető, milyen kegyetlenek voltak győzelem esetén ellenfeleik, az „istentelen pogányok" iránt.

A Róma iránt táplált gyűlölet sugárzik egy irodalmi alkotásból, amely a harc hevében íródott, s később, a kereszténységtől átdolgozva, *Apokalipszis* vagy *János jelenései* néven bekerült az újszövetségi kánonba.

Engels pontos dátumot állapít meg az *Apokalipszis* keletkezésének időpontjául: a 67/68-as évet.[1] Ezt a következtetését a mű XVIII. fejezetében festett kép elemzésére alapítja; ez a rész minden jel szerint annak a polgárháborúnak az eseményeit ábrázolja, amely Nero halála után szántott végig a birodalmon.

Nem tartozik ide, hogy az *Apokalipszis* jellegét és jelentőségét teljes egészében boncolgassuk (az Újszövetség elemzésénél majd szó esik róla). Mégis tennünk kell egy megjegyzést. *János jelenései* ránk maradt formájukban több szerkesztés eredményére vallanak; egyes részek okvetlenül Jeruzsálem bukása után (70) íródtak; ilyen például a zárókép: az a jövendölés, hogy az égi, eszményi Jeruzsálem leszáll majd a földre.

De kétségtelenül igaz az, amire Engels figyelmét irányítja: hogy az *Apokalipszis*nak azok a részei, amelyek fenyegetőn szólnak Rómáról, s a zsidó harcosoknak saját erejükbe vetett hitét, a felkelés győzelméhez fűzött reményét tanúsítják — mind Jeruzsálem eleste előtt íródtak.

Engels véleménye rendkívül becses számunkra, mivel lehetővé teszi, hogy megközelítő képet kapjunk a felkelők hangulatáról, fényt derítsünk az „igazhitűek" és az „istentelenek" harcának lefolyására. A közíró prófétai hangot üt meg, ószövetségi képekhez folyamodik, mitológiai és asztrológiai hasonlatokat keres. Babilon s a babiloni kéjnő: Róma átlátszó álarca (e két város neve *Βαβυλῶν* és *Ῥώμη* egyaránt nőnemű); a sátáni hordák a római légiókat jelentik; minden elemi csapás — napfogyatkozás, földrengés, vihar — az ellenséget kell hogy sújtsa.

[1] Lásd *Marx—Engels* Összes Művei. XVI. k. II. r. 416. és köv. o. (oroszul).

E felhívás valószínűleg igen népszerű volt, és buzgón olvasták a későbbi nemzedékek, még azután is, hogy az új hit elvált a zsidóságtól. A keresztény körök már a II. század második felében ismerték a Róma elleni harc korszakához fűződő kapcsolatokat, tisztelték e küzdelem mártírjainak emlékét. Csupán így magyarázható, hogy ez a mű — kisebb szerkesztési változtatásokkal — szintén az újszövetségi kánon keresztény könyveinek sorába került.

A KERESZTÉNYSÉG ELŐFUTÁRAINAK TÁRSADALMI BERENDEZÉSE ÉS SZOCIÁLIS ESZMÉI

1. *A radikális szektásság — széleskörű népi mozgalom*

Az az evangéliumi metafora (Máté, XIII, 31), amely a „mennyek országát" (vagyis a gyarapodó keresztény egyházat) kicsiny maghoz hasonlítja, melyből hatalmas, terebélyes fa nő — hatásos teológiai tétel, de egyáltalán nem alkalmas történeti megállapításnak: ilyen varázslat nincs a történelemben. A kereszténység azért lett széleskörű, népi vallássá, mert már ilyen volt előfutára, a szektásság is, amelyből kifejlődött s amelynek folytatása volt.

Emlékezzünk csak arra, amit Josephus Flavius az esszeusokról, az egyik legelterjedtebb zsidó szektáról mond. Megállapítja népszerűségüket országszerte, közli, hogy számos követője van ennek az irányzatnak, amely két csoportra oszlik: szerzetesi közösségben élő, szigorú életű aszkétákra, és városi rokonszenvezőkre, akik az egyszerű vallás hívei. E csoportosulásokat, amelyekbe főként a lakosság legszegényebb rétegei tartoztak, Josephus Flavius szembe állítja a szadduceusokkal és a farizeusokkal, a főpapsággal és a gazdagokkal.

A szektásság, a kereszténység előkészítő szakasza, kétségtelenül nagy néprétegeket egyesített, s a legalsó osztályok gondolatvilágát fejezte ki. Ennek az I. századi, széleskörű népi mozgalomnak a legfontosabb emlékei a *Didaché* („A tizenkét apostol tanítása") és Hermas *Pásztora*.

E két mű társadalmi programjában élesen megnyilvánul a demokratikus jelleg, különösen akkor, ha összehasonlítjuk a II. századi keresztény irodalomnak az újszövetségi kánonba bekerült emlékeivel. A *Didaché* elítéli a gazdagokat, a szegényekkel szemben igazságtalan bírákat, azokat, akik nem „a munka napszámosainak"

javára dolgoznak. E gondolat még világosabban kifejezésre jut Hermas *Pásztor*ában. A szerző származását illetően egyiptomi rabszolga, aki később felszabadult. A *Pásztor* parancsolataiból erősen kidomborodik a gazdagok és a gazdagság elmarasztalása.

A *Pásztor* ugyan nem tartja bűnnek a gazdagságot, de mindenesetre akadálynak tekinti az istennek tetsző, „szent" élet útjában. E véleményét azzal indokolja, hogy a megpróbáltatás nehéz órájában az anyagi javak birtokosai éppen azért tagadják meg az úristent, mert a vagyon tölti be lelküket s teljesen belemerülnek az anyagi gondokba. (III. látomás 6.) A gazdag csak úgy üdvözülhet, ha dús, bőkezű támogatást nyújt a szegényeknek, nekik adja fölösleges pénzét. A IX. példázatban, amely az embereknek az eszményi egyházba való tömörülését hatalmas bástyának ábrázolja, mely a hegyekből hordott kövekből épült, van egy szemléltető példa. Egy fehér hegyről, amely a tiszta, ártatlan, erényes életű embereket jelképezi, angyalok gömbölyű köveket hoznak. Makulátlan tiszta színükkel teljesen alkalmasak az építéshez, alakjuk azonban nem felel meg, mivel a torony falait kockákból rakják össze. Az építő megparancsolja, hogy faragják le a köveket, a Hermast kioktató pásztor pedig megmagyarázza, hogy a nagy kövek azokat az erényes embereket jelképezik, akiknek vagyonuk van. Mindenben jók és hasznosak volnának az egyház számára, csak el kellene venni tőlük a felesleget: hiúságuk és becsvágyuk tárgyát. Az úristen azonban nem akarja mindenüket elvenni: meghagy annyit, amennyi ahhoz szükséges, hogy tovább is jót cselekedjenek s ily módon szolgálják istent. (Similitudo IX, 31.)

A *Pásztor* más helyütt még élesebben elítéli a gazdagságot. „A gazdagnak sok a vagyona, az úr szemében azonban szegény, mivel szándéka nem jóra irányul: ritkán fordul istenhez hálaadó imával vagy kéréssel, amikor pedig mégis megteszi, imádsága rövid, gyenge, nem jut el az égbe. De ha a gazdag támaszt nyújt a szegénynek és mindent megad neki, ami az élethez szükséges, akkor a szegény közvetítésével kiérdemli isten jutalmát. Mert a szegény hálaadó s kérő imában egyaránt gazdag, s imájának nagy ereje van istennél... a szegény imája tetszik istennek." (Similitudo, II.)

Az idézett fejtegetésekből kétségtelenül rokonszenv árad a szegény nép nagy tömegei iránt. Ennek ellenére a *Pásztor* a legcsekélyebb célzást sem ejt társadalmi reform szükségességéről. Az az irányzat, amely ebben a műben visszhangra lelt, leginkább filantropizmusnak nevezhető. A *Pásztor* szerzője csupán a gazda-

gok önmérsékletét sürgeti, csak önkéntes adakozásról beszél: felfogása szerint a jótékonyság a lehető legnagyobb arányú legyen, de nem kényszer jellegű, ne a szegények megsegítésének vágyából, hanem a gazdagok „lelkének megmentésére" irányuló óhajból fakadjon. A *Didaché* szerzője azt tanítja, hogy megértően, elnézően kell bánni a rabszolgákkal. „Ha parancsot adsz rabszolgádnak vagy rabszolganődnek, aki ugyanabban az istenben bízik, mint te, parancsodban ne legyen az ingerültség mérge, nehogy elűzd szívükből az istenfélelmet, hiszen ugyanaz az isten van mindkettőtök fölött, s ő nem nézi a személyt, hanem azokat választja, akiket a (szent) lélek erre méltat." (IV, 10.)

A *Didaché* szerzője úgy véli, hogy az úr háznépe számára az isten hasonmása és ezért rabszolgáinak engedelmeskedniük kell: nem félelemből, hanem tiszteletből. (IV. 11.) Általában meg kell jegyezni, hogy *A tizenkét apostol tanítása* bár együttérzést tanúsít a rabszolgák iránt, inkább a kisvagyonú rétegekhez szól, amelyeknek kevés rabszolgájuk van, s ezekkel éppen ezért óvatosan kell bánniuk. Emellett azonban egy másik irányzat is megnyilvánul benne: azt hirdeti, hogy nem szabad ellenállni a rossznak; ez már elsősorban a rabszolgáknak szól. Az ő társadalmi magatartásukban az alázatnak kell első helyen állnia. Ezért a *Didaché* írójának szemében a legsúlyosabb bűn a büszkeség és az önteltség. A prédikáció e szavakkal végződik: „Ha el tudod viselni urad igájának egész terhét, akkor tökéletes leszel, ha pedig nem bírod, végezz el annyit, amire képes vagy." (IV, 2.)

A *Pásztor* V. példázatában arról esik szó, hogy egy gazdag földbirtokos és rabszolgatulajdonos, útra kelve, szőlőjét egyik rabszolgájára bízza, s meghagyja, hogy kerítse be. Visszatérve, azt látja, hogy rabszolgája nemcsak azt végezte el, amit neki parancsolt, hanem a gyomot is kiirtotta, vizet vezetett a szőlőskertbe és megsokszorozta a termést. Az úr elragadtatással tapasztalja rabszolgája buzgalmát, s nyomban hivatja fiát és örökösét, valamint barátait. Közli velük szándékát, hogy fel akarja szabadítani a rabszolgát s vagyona örökösévé teszi. Saját asztaláról küld ételt a serény rabszolgának, amelyet az társai között oszt szét. Nemeslelkűségének ez az újabb jele csak megerősíti az úrnak azt az elhatározását, hogy a rabszolgát jelöli ki örökösévé.

A *Pásztor* nem korholja a rabszolgákat, nem ejt fenyegető intelmeket örökös kötelezettségeikről, viszont dicséri becsületességüket és szorgalmukat. A szerző lelkesen hangoztatja, hogy a

rabszolgákkal emberségesen kell bánni, fel kell szabadítani őket; s ezt az emberbaráti cselekedetet azzal indokolja, hogy a rabszolgatartó ezzel kívánja megjutalmazni rabszolgáját különösen buzgó munkájáért, így akarja elismerni érdemeit. Hermas műve filantropikus felfogásában odáig jut el, hogy a rabszolgák sorsát az emberiség legnagyobb szerencsétlenségének tartja.

Kissé elébe vágva a továbbiaknak, megállapíthatjuk, hogy a *Pásztor* szerzőjének a rabszolgák iránt tanúsított magatartását csak abban az esetben értékelhetjük kellőképp, ha kijelentéseit összehasonlítjuk a II. századi újszövetségi művekben kifejezésre jutó nézetekkel. Ezekben ugyanis már csak gyenge, félénk kívánság nyilvánul meg a rabszolgák részéről, hogy szabadok legyenek, ha lehetőség nyílik rá. *Pál apostol levelei* fensőbbséges rendreutasítás formájában figyelmeztetik a rabszolgákat, hogy feltétlen engedelmességgel tartoznak uraiknak, akiket félelemből, de becsületből is szolgálniuk kell. Különösen megdöbbentő a Lukács evangéliumában kidomborodó szigorú rabszolga-jog; e műben ugyanis a példabeszédek javarésze rabszolgatartó nagybirtokok életéből vett eseteken alapul. Az evangélista egyetlen szóval sem árul el együttérzést a rabszolgák iránt; csupán súlyos, emésztő, pihenéstől és alvástól megfosztó munkájukat említi, amelynek nemteljesítése megbocsáthatatlan bűn, s a rabszolgák feje fölött örökké a kegyetlen megtorlás veszélye lebeg.

Társadalmi nézeteit illetően Hermas ugyanazon a talajon áll, mint a görög—római társadalom sztoikusai és cinikusai. Az ókori rabszolgatartó világ válsága küszöbére ért. A rabszolgatartó gazdaság tarthatatlan volta bebizonyosodott. A moralisták ezt a tényt úgy fogalmazzák meg, hogy elismerik a rabszolgarendszer „igazságtalanságát". De mivel ízig-vérig ehhez a társadalomhoz tartoznak, képtelenek gyökeres reform útján, a rabszolgaság és a rabság megszüntetése útján kiszabadulni a bűvös körből. Beérik azzal, hogy a gazdagságot veszélyes, sőt pusztító jelenségnek nyilvánítják és magasztalják a szegénységet, de mindebből nem vonnak le semmiféle társadalmi következtetést.

2. *A szektás közösségek társadalmi berendezése*

A kereszténység előfutárainak szektás közösségei az állammal, a fennálló renddel és az uralkodó osztályokkal szemben megnyilvánuló ellenzékiség egyik formájának tekinthetők.

Mindenki ismeri az evangéliumokban leírt jelenetet, amikor Jézus Krisztus egy pénzdarabot kér, és a császár képmására mutatva kijelenti: „Adjátok meg tehát a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami az Istené!" (Máté ev., XXII. 15—22; Márk ev., XII, 15—17; Lukács ev., XX, 23—25.) Ezt a formulát mindig a keresztények alattvalói hűsége megnyilatkozásának tekintették, és valóban: azért kapott helyet a kánoni könyvben, hogy pajzsul szolgáljon a hűtlenség, áruló szándék mindennemű vádjával szemben. De más szempontból is vizsgálhatjuk e kijelentés értelmét: tegyük a hangsúlyt az „Istennek, ami az Istené" szavakra, s ekkor úgy fest, hogy a császárnak semmi köze sincs isten dolgához, nem rá tartozik, hatalma nem terjed ki erre a területre. Ezért az államhatalomnak a keresztények hűségnyilatkozata ellenére is van oka aggodalomra: mi történik, ha a „császár országa" és „isten országa" között ellentét keletkezik, összeütközés támad?

A keresztényeknek volt erre egy egyáltalán nem államhű formulájuk is. „Péter apostol", amikor törvényellenes prédikációval vádolták, így szólt bíráihoz: „Vajon igaz dolog-e Isten előtt, rátok hallgatnunk inkább, hogysem Istenre?" (Az apostolok cselekedetei, IV, 19.) Vagyis, más szavakkal, Istennek inkább kell engedelmeskedni, mint az embereknek. E szavakból hűtlenség csendül ki, engedetlenség a fennálló hatalommal szemben és hivatkozás egy más tekintélyre, amelynek az állam nem parancsol. A keresztények szemében ez azt jelentette, hogy a regnum dei nem függ a regnum caesaristól, sőt: az első a második fölött áll. Jogi nyelven szólva, megállapíthatjuk, hogy a keresztények saját, külön jogot, különleges törvényeket alkottak maguknak, amelyek merőben különböztek az állam törvényeitől.

Ez az elv, amely az „isten országá"-nak alapjául szolgált s az előbb idézett formulákban is kifejezésre jutott, nem tekinthető újításnak, a keresztények találmányának. Ugyanilyen jogi helyzet uralkodott ugyanis a kereszténységet megelőző szektások körében is.

Hogy az esszeusok saját, különleges törvényeik szerint éltek, amelyek eltértek a birodalomban érvényes jogtól, erről Josephus

Flavius is beszél : közli, hogy törvényhozójukat nagyon tisztelték. Fényt kell derítenünk e szektáns jogrendszer jellegzetes vonásaira, hogy ennek alapján megítélhessük, mennyiben fejlesztették tovább később a keresztények a szektásság társadalmi berendezését és szociális eszméit, hogy megállapítsuk, miben követte a kereszténység a régi hagyományokat s miben hozott újat. A *Didaché*ban ez az elv jut kifejezésre : „Ne űzd el a rászorulót, hanem mindenben köss vele szoros egységet *κοινωνία* mint testvéreddel, ne kérdezd, mi kié külön-külön *ἰδία* mert ha társak vagytok az örökkévalóban, akkor mennyivel inkább ilyeneknek kell lennetek az emberi dolgokban." (IV, 8.) (A vagyonközösség az élet anyagi javainak közös használata a *κοινωνεῖν* „közösködni" igében, a *κοινωνός* „közösködő" főnévben és a *κοινός* „közös" melléknévben fejeződik ki.)

Josephus Flavius ugyanezeket a kifejezéseket használja a vagyonközösségről az esszeusok életmódjának leírása során : ők mindenüket közös tulajdonnak tekintik, nem ismernek gazdagot és szegényt. Ez a jogi elv, amely a *Didaché*ban és az esszeusok életmódjának leírásában egyaránt megnyilvánul, nagy jelentőségű a keresztény egyház szervezésének időszakában. *Az apostolok cselekedetei*, amely belekerült az Újszövetségbe, a legelső jeruzsálemi közösség leírása során ugyanazokat a kifejezéseket ismétli, amelyek a *Didaché*ban és Flaviusnak az esszeusok társadalmi berendezéséről szóló jellemzésében szerepelnek : „valamennyi hivő együtt volt és mindenük közös tulajdonuk".

A vagyonközösség elvének magasztalása az I. századi írásos emlékekben önmagában is említésre méltó, de akkor is, ha összehasonlítjuk a későbbi, II. századi keresztény irodalommal. Az evangéliumokban és a levelekben, főként a legfontosabbakban, *Pál apostol levelei*ben, egészen más felfogás tükröződik. A *Didaché* szerzőjének ez a lelkesedése azonban ne tévesszen meg bennünket. Az általa hirdetett vagyonközösségi elv csak ünnepélyes deklaráció maradt.

Forduljunk az elmélettől a valóság felé.

A *Didaché* harmadik részében (X, 7—XVI.) ismertetést találunk a szektás közösségek berendezéséről. Az összeköttetést köztük „apostolok" és „próféták" tartották fenn, akiknek helyzete különböző volt. „Az apostol ugyanazon a helyen maradhat egy napig, ha kell, kettőig is ; de ha harmadnap is ott akar maradni, álprófétának kell tartani." (XI, 5.)

Az apostolság ősi intézménye nyilván elfajult. Olyan emberek akadtak, akik visszaéltek ezzel a hivatással, és a közösségeknek gondoskodniuk kellett arról, hogy megóvják magukat az „áltanítóktól".

A „prófétákról" a *Didaché* másként vélekedik: ezek huzamosabb ideig is egy helyen időzhetnek, sőt a közösségek állandó vezetői is lehetnek. Mindazonáltal a prófétákat is szigorú felügyelet alatt tartották a közösség tagjai. A *Didaché* így ír: „Ha a próféta önkívületében lakomát parancsol (a szegények részére), s maga nem eszik, akkor igazi próféta; ha azonban ő is nekilát, akkor álpróféta." (XI, 9.) „Éppígy, ha önkívületében pénzt vagy egyebet kér, ne hallgassatok rá; de ha más rászorultak számára kéri ugyanezt, senki se ítélje el érte." (XI, 12.)

Igen érdekes a *Didaché*ban következetesen hangoztatott, kötelező feltétel: a közösség valamennyi tagjának dolgoznia kell. Ez az elv a közösségben élő prófétákra is érvényes. „Ha egy próféta kézműves gyanánt akar megtelepedni nálatok, hadd dolgozzék és egyék." (XII, 3.) „Minden igazi próféta, aki közétek akar telepedni, méltó arra, hogy eledelt kapjon tőletek." (XIII, 1.) „Az igazi próféta, mint minden munkás, megérdemli az eledelt." (XIII, 2.) „A prófétáknak eltartására oda kell adni az először learatott gabonát s az elsőnek lenyírt gyapjút, az elsőszülött tinót és bárányt, mivel ezek a próféták a ti legfőbb papjaitok." (XIII, 3.) „Ezüstből, ruhaneműből és egyéb javakból adjatok egy bizonyos részt, amennyit szükségesnek tartotok; adakozzatok a parancsolat szerint." (XIII, 5—6.) „Ha nincs prófétátok, a meghatározott hányadot a szegényeknek adjátok." (XIII, 4.)

Csak a *Didaché*nak a szekta tagok jogi és anyagi helyzetére vonatkozó teljes szakaszának figyelmes elolvasása után alkothatunk fogalmat ezeknek a közösségeknek az életéről. Magvukat a kézművesek τεχνῖται alkották. A *Didaché* eszményíti a kézi munkát, a munkás ἐργάτης életet tartja az egyetlen méltó foglalkozásnak, annyira, hogy a prófétákat is csak akkor ismeri el a közösség jogos tagjainak, ha valamilyen mesterséget űznek. Ez szükséges is volt a kézművesek nehéz élete következtében; sok szegény, felszabadított és rabszolga akadt közöttük.

A *Didaché*ban és Hermas *Pásztor*ában kifejtett program teljesen megfelelt a kereszténység előfutárai társadalmi berendezésének és világszemléletének.

ÁLTALÁNOS MEGJEGYZÉSEK A VALLÁS HELYZETÉRŐL AZ I. U. I. SZÁZADI RÓMAI BIRODALOMBAN

1. *A kereszténység előfutárai az I. században*

Krisztusnak, az emberiség „megváltójának", e parancsoló, hatalmas erőnek várása csak a zsidó felkelések idején kezdődik. Az *Apokalipszis* Krisztusa magán viseli a zsidó messiás, a próféták által ígért isteni „felkent", a vezér valamennyi vonását, aki a „választott nép" élére áll az istentelen pogányok elleni harcban. A felkelés kudarca után a zsidóság körében válság támadt, amely arra késztette a vallási csoportokat, hogy különbözőképp válaszoljanak arra a kérdésre, vajon eljött-e már a messiás, a nép megmentője, vagy nem.

A felkelés szétzúzása következtében bekövetkezett súlyos csapások hatására fokozatosan módosult a „Messiás"-ról való elképzelés is; szenvedő mártírnak gondolták, aki megtestesíti a nép gyötrelmeit, azt hitték, hogy már eljött, csak nem ismerték fel.

Ilyen fordulat csak a felkelések bukása után történhetett az elmékben. A felkelések előtt ilyen kérdés fel sem merülhetett. Ezért 66 előtt a zsidó világban nem volt hasadás a vallási pártok között, jóllehet nagy különbségek akadtak ideológia és szertartások tekintetében; Josephus Flavius a legfőbb tanúnk rá, hogy a 66—73-as felkelés előtt még nem volt szakadás köztük. Sőt: farizeus létére, s bár az Ószövetség könyvízű bölcsességén nevelkedett — mélységes együttérzést tanúsított a radikális szektásság iránt.

Másik bizonyíték arra, hogy az I. században még nem került sor kenyértörésre a vallási pártok között: *A tizenkét apostol tanítás*ában olvasható megállapítás, amely szerint a konzervatív zsidóság körében az „igazi hívők" különválasztják magukat a „képmu-

tatóktól". Ez nem hadüzenet az egyik vallás részéről a másiknak, hanem csupán vita egy vallás keretén belül. Az I. században tehát, amikor a kereszténység még nem vált el teljesen a zsidóságtól, csupán széleskörű szektás mozgalom volt, a kereszténység közvetlen előfutára.

E tétel ellenzői abban tévednek, hogy nem értékelik kellőképpen azoknak a változásoknak a jelentőségét, amelyek az I. és a II. század mezsgyéjén történtek a Római Birodalom, s kiváltképp a keleti provinciák társadalmi és kulturális életében. Az, aki nem látja az I. századi harcos szekták világszemlélete és a II. században kialakult keresztény világnézet közti gyökeres különbséget, aki egy kalap alá akarja venni e két különnemű jelenséget — az súlyos hibát követ el. Ugyanakkor azonban nem szabad megfeledkezni arról, hogy bizonyos rokonság, kapcsolat is van a kereszténység és a szektásság között. Sok eszmét, amelyet a keresztények mint újat s eredetit maguknak tulajdonítottak, valójában az előfutárok alakítottak ki. Ennek megértéséhez szemügyre kell vennünk a zsidó társadalom szellemi életét az i. e. utolsó két században és időszámításunk I. századában.

Noha a zsidó vallási felfogás élesen szembenállt a környező pogánysággal, s kizárólagos monoteizmusában Jahwén kívül nem ismert el más istent, mégis igen erős idegen befolyás érte: először a hellénizmus, másodszor pedig az iráni—indiai kultúra részéről. A hellénizmus hatása a sztoicizmus és a platónizmus terjedésében nyilvánult meg. Még Jeruzsálemben is voltak ebben a korban görög iskolák, amelyekről a Talmud is említést tesz, de kiváltképp a diaszporában élő zsidók között hódított a hellénizmus.

A zsidó hellénizmus legjellegzetesebb kifejezője alexandreiai Philón, a Logosról szóló tanával. A Platón eszméit tovább fejlesztő, zsidó gnózisnak nevezett idealista vallási-filozófiai iskolához tartozott, s előbb a II. század első felének keresztény gnosztikusaiban lelt követőkre, majd pedig a „János apostol" néven író evangélista személyében, akinek művei bekerültek az Újszövetség kánonjába. Az a felfogás, hogy a Logos, a Világértelem közvetítő isten és ember között s a teremtő erő megtestesítője a világban — kétségtelenül eltér a zsidók ősi, szigorú monoteizmusától, az egy és egyetlen Jahve tiszteletétől: ez reformtörekvés, hitújítás.

Az ég és a föld isteni közvetítőjének alakja, aki később vezető szerepet kap a keresztény dogmában, nem tekinthető a kereszténység szülöttjének; fokozottan érvényes ez Philón írásaira, aki

elgörögösödött zsidó volt. Philón Augustust Sótérnek (Megváltó) és Euergetésnek (Jótevő) nevezi: ezek a kifejezések közkeletűek voltak a hellénizmus korában. Héraklést megváltónak tekintették, aki megtisztította a világot a barbárságtól és civilizációt teremtett.

Igen fontos azonban megjegyeznünk, hogy az isteni megváltóról való elképzelés nemcsak a diaszporában élő zsidókra volt jellemző, hanem az I. századi görög—római kultúra képviselőire is. Seneca például (De beneficiis, — A jótéteményekről — IV, 8, 1) a megváltót tűznek tekinti, mely istenből ered és minden világperiódus végén visszatér az istenségbe. A megváltó eszméje a Római Birodalom korának valláskereséséből fakadt.

Másfajta nézetek hatolnak be a zsidóság körébe Keletről: Iránból és Indiából. Iránból ered a Jahve egyeduralmát korlátozó dualizmus, a világ legfőbb alkotója s az élet rombolója közti vetélkedés eszméje, amely később, a kereszténységben a kísértő ördög alakját ölti fel.

Az indiai hitek és tanítások hatása meglátszik a zsidóságnak azokban az elképzeléseiben, amelyek a sírontúli életre és a halottak lelkének sorsára vonatkoznak. A régi zsidóság körében nem élt olyan hit, hogy a lélek halhatatlan és a testi halál után diadalmaskodik a gyarló porhüvelyen; csupán olyan elképzelés uralkodott, hogy a holtak árnyai hajlékra nem lelve, valamilyen földalatti világban bolyonganak, amely a görög Tartaroshoz hasonlít. Egészen más elképzeléseket találunk azonban a későbbi zsidóságnál: az I. századi farizeusok azt a tant hangoztatják, hogy az igazéletűek lelke isten nagy ítélete után a paradicsomba kerül. Eleázár, a maszadai védők vezére is úgy beszél a paradicsomról, mint a lélek igazi hazájáról, ahová a gyarló test börtönéből kiszabadult lélek költözik; s mindezt a védők tömeges öngyilkossága előtt mondja, az indiai önégetők példájára hivatkozva.

Világosan le kell szögeznünk, hogy a későbbi kereszténység valamennyi fontos hittétele — a Krisztus földi tartózkodásáról szóló legenda kivételével — már megvolt az I. századi ideológiában, s közte a kései zsidóság eszmevilágában is; ebben megtalálható isten országának és a Sátán országának ellentéte, s a *Sótér*, a „Messiás" megváltó erejébe vetett hit.

Az Újszövetségben, az apologéták, az egyházatyák műveiben a keresztény hitvallás rendszere már befejezett egységként jelentkezik. De mint ahogyan a modern történetírásnak, akként a mai irodalomtudománynak is óvakodnia kell attól, hogy ezt a rend-

szert eredeti munka eredményének, keresztény szerzők művének tulajdonítsa. Ez utóbbiak csupán formába öntötték, összeegyeztették, megszerkesztették a korábban előkészített, kidolgozott anyagot, az előzetes, de lényegében alapvető munka azonban már az előző korban, a görög—római és a zsidó világban történt.

Nem csupán a keresztény hitvallás rendszerét, hanem az egyházközségek felépítését, a keresztény egyház életét, szertartásait, irányítását is az előző fejlődés készítette elő. A keresztény egyházban megtalálhatók a korábbi görög és zsidó vallási egyesülések vonásai. Az esszeusok szertartásos mosakodásának, szent lakomájának szertartása a keresztelés és az áldozás szentségében éledt újjá. Hasonlóképp a görög thiasosok is a kereszténység „szervezeti" előfutárainak tekinthetők.

Egyszóval, nincs olyan esemény, amelyet a kereszténység megalapításának lehetne nevezni. *A keresztény tanítás lassan és fokozatosan fejlődött ki, amint feldolgozta magában a különféle hellénisztikus, zsidó, sőt indiai hagyományokat és hiedelmeket.* Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy a kereszténység keletkezése vallási szinkrétizmusra, különböző eszmék összeegyeztetésére volna visszavezethető. A kereszténység mint szervezett szekta a zsidó világban alakult ki, de később elvált az I. századi zsidó szektásságtól; *lényegében a Római Birodalom társadalmi-gazdasági és kulturális fejlődésének eredménye volt:* a birodalom elnyomott lakosságának társadalmi és politikai jogfosztottságában, az éles, engesztelhetetlen osztályellentétekben gyökerezett. A megváltó eszméje csak azért terjedhetett el oly nagy mértékben a hatalmas római állam különböző részeiben, mivel az elnyomott, elesett tömegek szenvedélyesen áhították sorsuk enyhülését, akkor is, ha ez nem e világban következik be.

Az I. század végén s a II. század elején dúló judeai felkelések leverése csak fokozta a kétségbeesést és a csüggedtséget, s elősegítette a kereszténység kialakulását, amelyet — ezt szükségesnek tartom ismét hangsúlyozni — a Földközi-tengermellék megelőző társadalmi-gazdasági és ideológiai fejlődése már előkészített.

2. *A kereszténység előfutárai a zsidóság körében*

Ezzel az általános kifejezéssel szándékozom jelölni azokat a kezdetben szétforgácsolt, s később egybeolvadó különféle vallási csoportosulásokat és irányzatokat, amelyeknek tagjai olykor nem is tudtak egymásról, jóllehet voltaképpen közös származásúak voltak. Olyasmi volt ez, mint a hegyoldalban aláfutó sok-sok patak, amely külön-külön csordogál, de később egy hatalmas folyamban egyesül.

A Josephus Flavius és Philón műveiben szereplő esszeusokon és therapeutákon kívül ide sorolhatjuk azokat a szektánsokat, akik „Jézushoz, az úristen szolgájához" fohászkodtak; ezeknek erkölcseit és szertartásait a *Didachéból* ismerjük. Ezenkívül, a kereszténység előfutárai közé számít az a sajátos csoport, amelynek hitéről Hermas *Pásztora* ír. Ide tartoznak továbbá a zeloták is, mint már előbb közöltük.

Valamennyi említett szektának, irányzatnak van egy közös vonása, amely egyúttal az újító szellemű vallási törekvés lényege: egytől egyig hisznek isten országa közeli eljövetelében. Erre irányulnak imáik, szertartásaik, ezért élnek aszkéta-életet és mondanak le a gazdagságról és a világi élet örömeiről. Egyházakat, azaz szűk, zárt közösségeket létesítenek. Szakítanak „istentelen" életmódot folytató „hitetlen" környezetükkel, mely nem ismeri az igaz istent és parancsolatait.

A szekták hit dolgában ugyan hasonlítottak egymáshoz és valamennyien ugyanazt a célt tűzték maguk elé s ugyanarra törekedtek, de mégis nagy ellentétek választották őket el egymástól. Mindegyiknek megvoltak a maguk sajátosságai, mindegyik más-más védőszellemet vagy eszményi vezért tisztelt, akinek egyéni neve és sajátos arculata volt. Az egyiptomi diaszporában, ahol a *Didaché* igen népszerű lett, Jézust, az úristen szolgáját *(παῖς κυρίου* de nem *υἱὸς τοῦ θεοῦ)* tartották közvetítőnek isten és a hívők között. Az esszeusok, Flavius szerint, nagy tisztelettel övezték „törvényhozójukat": ez a személy talán Józsua (a „Septuagintá"-ban, a biblia görög fordításában, Jézus, Nave fia) volt, Mózes utóda, aki az ígéret földjére vezette a „választott népet". Hermas *Pásztora* nem említ név szerint „lelki kalauzt", de sajátosan rajzolja meg isten országának megalapítóját: rabszolgaként ábrázolja, akit ura szőlőjének (isten országának jelképe) önzetlen, buzgó műveléséért örökösnek jelölnek ki, majd isten fiává lesz.

A szektások békeszerető és harcias csoportokra oszlanak. Ez a különbség a közösségek védőszellemeinek alakjában is megmutatkozik. A *Didachéban* szereplő Jézus és a *Pásztor* rabszolgaistenfia ízig-vérig békeszerető és egészen más, mint a zeloták által várt messiás: a „szigorú bíró, az istentelen pogányok legyőzője".

Az I. században, a 66-os felkelés előtt, az említett csoportok még nem szakadtak el a zsidóságtól; külön-külön éltek, de már megnyilvánult körükben az a törekvés, hogy szövetségekbe tömörüljenek. A *Didaché* említést tesz vándorló apostolokról és prófétákról, akik közvetítő szerepet játszanak a közösségek között és előmozdítják egyesülésüket. Ezenkívül idézhetjük Josephus Flaviusnak azt a közlését, amely szerint az esszeusoknak megbízottaik voltak a városokban, akik gondoskodtak utazó hittestvéreikről: ez arra mutat, hogy kiterjedt szervezetük volt, s az egy hitet valló közösségeik szövetséget alkottak.

A kereszténység előfutárai sorába tartozik a már említett Philón, alexandreiai zsidó bölcselő, aki a Logos tanát hirdette; ennek megismerése megszabadítja az igazhivőket az embert sújtó bűnöktől és megnyitja az utat az örök boldogság eléréséhez. Philón, aki a görög platónizmus és sztoicizmus elveit fejlesztette tovább, igen távol állt a farizeusoktól, akik az ősi zsidó hagyományra, a Törvények és a Próféták Könyveire támaszkodtak. A zsidó író vallási felfogása e téren már a görög-római kultúra világszemléletéhez közeledett. Philón (szül. az i. e. 30-as években, megh. az i. u. 50-es években) eszméi később a II. század első felének gnosztikusaiban lelnek követőkre, s a negyedik evangélium szerzőjét is ihletik; ez a mű ugyanis így kezdődik: „Kezdetben vala az Ige, és az Ige vala Istennél, és Isten vala az Ige."[1]

Az „Ige" a „logos" fordítása; e szó a görög nyelvben igen sokféle értelmű: beszéd, kifejezés, mondás, gondolat, alapelv. A régi görög materialistáknál „általános törvényszerűség"-et jelentett, az idealista filozófiában, valamint a teozófiában és a misztikában pedig „isteni értelmet", „isteni igét". — A ford.)

3. *A kereszténység előfutárai a görög—római világban. Keleti vallások megjelenése Rómában*

*Az apostolok cselekedetei*nek szerzője azt írja, hogy Pál apostol az 50-es év táján beszédet mondott az athéni areiopagos[2] előtt, a legenda pedig azt tartja, hogy Péter apostol a 60-as évek elején mártírhalált halt Rómában; mindkét eset azonban kronológiai tévedés: az elbeszélő az új hitnek a görög—római társadalomban való terjesztéséhez fűződő, elképzelt két eseményét nyolcvanszáz esztendővel előbbre helyezi annál a kornál, amelyben a kereszténység hirdetése valóban megkezdődött a birodalom középpontjában.

Az I. században mégis olyan események történtek Róma vallási életében, amelyek mintegy a kereszténység előkészítésének nevezhetők; bár e hiedelmekhez kapcsolódó formák korántsem hasonlítanak mindenben az Újszövetség alakjaihoz és sémáihoz. A keleti kultuszok római és itáliai megjelenésére gondolok, amelyek között az egyiptomi Isis és a kisázsiai Kybelé tisztelete játszott különösen fontos szerepet.

Isis kultusza Augustus idején kezdődött Rómában, amikor Egyiptomot a birodalomhoz csatolták. Tiberius uralkodása alatt egyiptomi papok érkeztek a fővárosba, s az egyiptomi istentisztelet nemcsak a római társadalom legfelsőbb rétegeiben hódított, hanem Itália több partvidéki városában is népszerű lett a tengerészek között. Isist életet adó, teremtő s életet őrző istenségként tisztelték, férjével, Osirisszel együtt, akinek halála és feltámadása a hervadásnak és a virágzásnak a természetben végbemenő évi váltakozását jelképezi. E kultusz magva az a rege, amely szerint Isis siratja, gyászolja hitvesét, aki gonosz fivére, Sethos ármányától pusztult el, majd végigjárja az egész földet, hogy összegyűjtse Osiris szétszórt tagjait és eltemesse; Osiris pedig feltámad Isis újszülött csecsemőjének, Hórosnak képében. E részint tragikus, részint örvendetes események nyomán a hivők ősszel gyász-, tavasszal pedig örömünnepet ültek.

Isisnek, a természet anyjának kultuszához sok tekintetben hasonlít a kisázsiai Kybelé tisztelete, akit „az istenek hatalmas anyjának" neveztek. Ennek az istennőnek a kultusza Hannibal hadjárata idején jutott el Rómába, majd Domitianus uralkodása

[2] Az ókori Athénben a legfelsőbb törvényszék és politikai fórum.

alatt, az I. század végén széles körben elterjedt; ekkor honosodtak meg a hozzá fűződő orgiaszerű ünnepségek is. Ennek a kultusznak javarészt a dolgozók legszegényebb rétegei hódoltak: a városi plebs és a rabszolgák. Osiris helyét itt Attis foglalta el, az istennő kedvese, akinek sorsa szintén az évenkénti halál és újjászületés volt, amiről megfelelő ünnepségekkel emlékeztek meg.

A keleti kultuszok, amelyeknek egész szertartás-rendszere arra irányult, hogy a hivőket az önkívület állapotába ejtse, merőben különböztek a száraz és formalisztikus római vallástól. E hitek feledést ígértek az elnyomottaknak a földi bajban, istent nem büntető és elérhetetlen alakban ábrázolták, hanem közeli, szenvedő lényként, aki meghal és feltámad. Éppen ez a körülmény volt az oka annak, hogy Kybelé és Isis kultusza oly nagymértékben elterjedt Rómában és a birodalomban.

Feltétlenül észre kell venni ez ősi keleti vallások és a kereszténység mélyreható, belső kapcsolatát. A keresztények egy és más tekintetben az egyiptomi és a kisázsiai mitológia tanítványai voltak. Nincs okunk kételkedni abban, hogy a Krisztus szenvedéseinek, halálának és feltámadásának legendája, amely az Újszövetségben szerepel, az Osirisről, Attisról, Adónisról, Tammuzról szóló mítoszokból fakad; ezek az istenek a szerves világ évenkénti pusztulását és megújulását jelképezik.

A kereszténység később magába olvasztja az ősi vallások különféle elemeit; egyeseket elvet, másokat pedig újult erővel feltámaszt. Ez utóbbiak közé tartozik az istenanya megváltó küldetésébe vetett hit. Isis és Kybelé kultuszában az istennőanya a világ hatalmas alapja, kezdete, míg az evangéliumokban Mária, Jézus Krisztus anyja egyszerű, halandó nő. Az anyajognak a régi vallásokban tapasztalható fölénye az apajoggal szemben a matriarchátus utóhatásával magyarázható; ez a rend a kereszténység kialakulásának időszakában természetesen már elavult. A patriarchális elv tükröződött az evangélisták felfogásán is, akik a zsidó családjog szempontjából érveltek (említést érdemel, hogy Mária eredeti, állítólagos nemzetségtábláját, amely Ábrahámtól és Dávidtól eredt, később Mária férjének, Józsefnek leszármazási táblájával helyettesítették, amelyet ugyanezekre az ősökre vezettek vissza).

Idő múltával a kereszténységben gyengülnek a zsidó elemek, az ősi pogány kultuszok hatása pedig fokozódik. Már a Krisztus-legendában is az ősi pogány hiedelmek számos vonása található

meg. További engedménynek tekinthető ez irányban az istenanya megjelenése a keresztény valláskörben. Ez természetes következménye volt annak a ténynek, hogy tömegével léptek be a keresztény közösségekbe Isis, Kybelé és Astarté egykori tisztelői (ennek nevezetes példája Montanusnak, Kybelé papjának megkeresztelkedése, 140 körül). A keleti vallások híveinek áttérése a kereszténységre nem annyira annak a győzelemnek jele volt, amelyet a keresztény vallás a pogány tévhiteken és előítéleteken aratott, hanem inkább annak következménye, hogy a pogány elképzelések és mitológiai alakok behatoltak a kereszténységbe.

A III. században a katakombákban megjelenik az istenanya és a gyermek Krisztus képmása, s ez nem egyéb, mint az egyiptomi Isis és az újszülött Hóros alakjának felidézése. A IV. és az V. században alakul ki az a tanítás, amely szerint az istenanyának megváltó ereje van, ő a bűnösök szószólója a mindenható előtt, az irgalom megtestesítője, s alakja valósággal elhomályosítja „isteni fiát".

Itt már a középkorhoz közeledünk, amikor az istenanya kultusza rendkívül elterjed, a vallásos költészet megható történetet sző Mária gyötrelmeiről, s az istenanya csecsemőjével a karján a szobrászok és a festők kedvenc témájává válik. Mindezek azonban a keresztény teológia és költészet későbbi fejlődésének formái, amelyeknek még nem volt helyük az előkészítés időszakában és a zsidóság körében; a görög—római kultúra területein íródott evangéliumok aránylag kevés figyelmet szentelnek Máriának, Jézus anyjának.

4. *A korszak-beosztás kérdései*

Igen nagy jelentőségű az a kérdés, hogy mivel kezdődik a kereszténység, kiket nevezhetünk korai kereszténynek s kik a kereszténység előfutárai. Ez elsősorban attól függ, miként értelmezzük az Újszövetséget: a kereszténység alapítóinak cselekedeteit és tanítását megismertető forrásműnek tekintjük-e, földrajzi, időrendi és társadalmi adatait hitelesnek fogadjuk-e el, vagy pedig a szent könyvek kódexét a teológiai rendszer és a vallási költészet mesterséges szüleményének, a II. század második felében élt egyházalapítók, szerkesztők, magyarázók, hitvédők művének tartjuk. Én az utóbbi felfogás mellett vagyok és véle-

ményem indokolásául könyvem második részében részletesen elemezni kívánom az újszövetségi írásműveket. Most csupán annak a tételnek megismétlését tartom fontosnak, amely végigvonult könyvem első részén: az Újszövetség nem szolgálhat forrásul az I. század valóságos történetének és hitvallásainak megismeréséhez.

Az Újszövetség a zsidóság központjától távol, a zsidó diaszpora és a görög—római pogányság körében jött létre. A legkülönbözőbb, sőt egymással ellentétes irányzatokat kifejező műveket foglalja magába. Voltaképpen sok irányzat keveréke, azokat a szektás tanításokat egyezteti össze, amelyek a 66-tól 135-ig tartó felkelések bukása után keletkeztek a Római Birodalomban.

Figyelmesen szemügyre kell vennünk a politikai események alakulását, a társadalmi és a gazdasági körülmények s az ezeknek megfelelő ideológiai áramlatok váltakozását, és a dogmatikus formulákból eredő, hagyományos egyházi korszak-beosztás helyett valóságos, történelmi beosztást kell megállapítanunk.

A Római Birodalom történetének Augustustól Constantinusig (i. e. 30-tól i. u. 325-ig) terjedő három és fél évszázada alatt a világegyház győzelmével végződő vallási mozgalom három szakaszt élt át:

1. Az i. u. I. század a kereszténység előkészítése idejének nevezhető. A keresztény egyházközségek közvetlen előfutárai a zsidó radikális szekták, az esszeusok, therapeuták, nazarénusok, Jézus-követők voltak, irodalmi tekintetben pedig a hellenizálódott alexandreiai zsidóság (Philón). A kereszténység közvetett elődei a római sztoikusok, köztük Seneca, a „kereszténység nagybátyja", a görög thiasosok tagjai, Isis és Kybelé hívei.

2. Az i. u. II. században, a Római Birodalom társadalmi és politikai válsága fokozódásának időszakában, a judeai felkelések kudarca után megy végbe Krisztus követőinek elszakadása, elválása a konzervatív zsidóságtól. A kereszténység terjesztése erőteljesen folyik: a II. század második felében az egyházközségek nagy szövetsége jön létre, amelynek központja Róma, Korinthos és Ephésos; a keresztény írók, hitvédők, teológusok, költők dogmarendszert dolgoznak ki, megteremtik Krisztus „történeti" alakját (az Újszövetség kánonját). A keresztények megtartják a zsidó egyistenhitet, s csupán kismértékben fogadnak be pogány elemeket (ilyen például a Krisztus barlangbeli születésének legendája, mely az Adónis születéséről szóló mítosz változata). Irodalom tekintetében a keresztények elfordulnak az ószövetségi mintáktól és

görög, klasszikus és egykorú mintákhoz fordulnak (Platón, Xenophón, Plutarchos).

3. A III. században, s még inkább a IV. században a kereszténység szinkrétisztikussá válik, azaz pogány elemekkel bővül, ősi hiedelmeket és mitológiai elképzeléseket olvaszt magába, sok régi népi ünnepséget, szertartást vesz át (különösen találó példa erre a bűnösök irgalmas, nagy szószólójának, az istenanyának megjelenése a keresztény vallásokban, akinek alakja Isis és Kybelé kultuszából ered).

MÁSODIK RÉSZ

AZ ÚJ VALLÁS MEGJELENÉSE RÓMÁBAN

1. *A rómaiak a II. században*

Tanulmányom első részében úgy vizsgáltam az I. századi római társadalom életét és gondolkodásmódját, valamint a kereszténység előfutárainak életmódját és eszméit a birodalom keleti részén, mint két egyidejű, párhuzamos jelenséget, amelynek képviselői csak külsőleg érintkeztek egymással. A zsidó messianizmus mint politikailag a birodalom számára veszélyes mozgalom keltette fel a rómaiak figyelmét, mint eszmei irányzat azonban nem érdekelte őket. Róma fennsőbbségesen lenézte a lázadók ideológiáját, akik „vallási előítéletek"-nek *(superstitio)* hódoltak.

Más a helyzet a II. században. A II. századbeli rómaiak már nem olyanok, mint az I. századiak. Az ősi, törzsökös családok, amelyekből a szenátus tagjai és a legfőbb hivatalnokok származtak, kihaltak vagy elpusztultak a polgárháborúkban és a Julius—Claudius-dinasztia zsarnoki uralma során. Az állami állásokban — a közigazgatásban, a szenátusban —, sőt még a birodalom élén is a régi „nobilitas" helyett szerény származású római polgárok működtek: az itáliai municipiumok képviselői, telepesek utódai, akik a provinciákban születtek, főként Galliában, Hispaniában és Afrikában. A főváros megőrizte vonzóerejét azok szemében, akik karrierre pályáztak, vagyont akartak szerezni, fényes pozícióra és szórakozásra vágytak, de az elmékre gyakorolt hatását elveszítette. Az új rómaiak más nézeteket és ízlést hoztak, nagyobb figyelmet tanúsítottak a provinciabeli módos rétegek érdekeire. Sőt mi több: Róma szélesre tárta kapuját az idegen fajúak és más hitűek előtt, a közigazgatás és az oktatás területén egyaránt. Az idegenek áradatában a vezető szerep a görög származásúakat

illette: e tekintetben említést érdemel Epiktétos filozófus és a Chrysostomosnak (Aranyszájú) nevezett szónok (prusai Dión), akik az első század végén működtek. Valamivel később, már a II. század kezdetén, a görögökön kívül hellenizálódott egyiptomiak, szíriaiak és pontusiak (Valentinus, Kerdon, Markion) is felléptek mint tanítók és írók. A latin irodalom még néhány ragyogó tehetséget szült Juvenalis, Tacitus, Suetonius személyében, de mellette a birodalomban mindjobban elterjedt, egyre nagyobb befolyásra tett szert a görög irodalom. A római társadalom abból a huszonhárom életrajzból ismerte meg saját történetét, amelyet Plutarchos írt görögül, s ezekben görög hősök, hadvezérek, törvényhozók, szónokok voltak a mintaképek, a rómaiak pedig csupán árnyképeik. A köztársaság végén lezajlott társadalmi és politikai küzdelmek igen fontos időszakának történetét görögül írta meg Appianos, a jeles történetíró.

A görög nyelv olyan nagy jelentőségre tett szert az irodalmi érintkezésben és a közbeszédben egyaránt, hogy az új hit hirdetői habozás nélkül görögül terjesztették tanításukat. Jellemző tény, hogy Pál apostol első levelének címe nem *Ad Romanos*, hanem *πρὸς Ρωμαίους* (A rómaiakhoz).

Még alkalmam lesz visszatérni a görög nyelv jelentőségére a kereszténység terjesztése szempontjából. Most csupán annak megállapítását tartom fontosnak, hogy a római kultúra közelebb került más népek kultúrájához. Ez a közeledés megmutatkozott az Antoninusok és a Severusok idején folytatott valláspolitikában, a szinkrétizmus iránti hajlamban.

Ilyen változáson ment keresztül az egyik fél: a rómaiak, „a világ legdicsőbb népfaja", mint az idősebb Plinius megállapította. De jelentős változások történtek a szektásság körében is, amelyből a kereszténység kifejlődött.

2. *A korai kereszténység*

Az I. században a szektás mozgalom nem terjedt a zsidó népen túl. Egyetlen szektásnak sem jutott eszébe, hogy elszakadjon a zsidóságtól. Jelentékeny részük a harcos messianizmusért lelkesedett és tevékeny harcot folytatott Róma ellen; a vereség nemcsak a zeloták pártjának pusztulására vezetett, hanem súlyos hatással volt a többi, békésebb szektára is. Nehezen képzelhető el, hogy az

esszeusok judeai közösségei átvészelték volna az első, 66—73-as felkelést. A 132—135-ös harmadik felkelés után mindenképpen el kellett tűnniük Palesztinából, amikor Hadrianus hozzálátott az ország erőszakos rómaiasításához és hellenizálásához s evégből eltávolította a zsidó lakosságot. Ha a zavargások idején nem pusztult el teljesen a szektás mozgalom, akkor ez arra vall, hogy a szektás csoportok erősek, szívósak és elterjedtek voltak az előző időszakban. Mint tömeg, a szektásság azért menekült meg, mert sok „igazhitűt", „testvért" Palesztinából a szomszéd országokba száműztek — amelyeket a felkelés elfojtása során szintén feldúltak —, másrészt pedig azért, mivel a radikális szektásság hitvallásai és szertartásai nagymértékben elterjedtek a zsidó diaszpora körében.

A szektásság mindkét részében, az áttelepülteknél és a régi lakóhelyükön maradóknál egyaránt, lényeges változások mentek végbe a felkelések kudarca következtében. Azok, akik messziről figyelemmel kísérték a palesztinai eseményeket, bár helyeselték az istentelen pogánysággal vívott harcot, mégis arra a meggyőződésre jutottak, hogy a lázadók téves úton haladnak.

Josephus Flavius megemlíti, hogy Jeruzsálem ostroma idején egymás után két vezér jelent meg: Giszkalai János és Manahem, Galileai Judás fia, s mindketten „királynak", „isten felkentjének" nyilvánították magukat. Hasonló bitorlókról esik szó Márk evangéliumában (XIII, 5. és köv.), amely szerint Jézus Krisztus, közelgő háborúkat és más súlyos megpróbáltatásokat jövendölve, így intette tanítványait: „Meglássátok, hogy valaki el ne hitessen titeket. Mert sokan jőnek majd az én nevemben . . . de ne menjetek utánuk."

Ha összehasonlítjuk Krisztus alakját *Pál apostol levelei*ben a közösség védőszellemének az I. századi *Didaché*ban megrajzolt alakjával, éles különbséget tapasztalunk. Az I. századi szektások hitéből teljesen hiányzik a tragikus elem, szó sincs szenvedésről, halálról és feltámadásról; az imádságokban segítségül hívott isteni tanító vagy pártfogó nem visel el gyötrelmeket, nem hal meg és nem támad fel, állandó nyugalomban él. E hasonlatból teljesen világossá válik, hogy a Krisztus szenvedéséről, haláláról és feltámadásáról szóló tétel, amely később a kereszténység legfőbb dogmájává vált, azoknak a súlyos megpróbáltatásoknak a hatására alakult ki, amelyek a zsidóságot érték Rómával vívott küzdelme idején. Jézus Krisztusnak mint valóságos történeti

személynek elképzelése — ez volt az az új elem, amivel a kereszténység tulajdonképpeni hirdetése kezdődött.

Pál apostol leveleiben nem szerepel évszám a „megváltó" haláláról és feltámadásáról, csupán annak említése, hogy az apostol látta a feltámadott Krisztust. A „Levelek" szerzője azonban nem gondoskodott a történelmi keret megrajzolásáról, Krisztus földi megjelenése idejének és helyének megállapításáról: csupán az a kérdés érdekelte, hogy milyen jelentőségű Krisztus áldozata az emberiség számára, hogy Krisztus megváltotta a benne hivők bűneit és áldozata révén halhatatlanság lesz az igazéletűek lelkének osztályrésze. Krisztus szenvedése, halála és feltámadása nem pusztán világraszóló jelentőségű, megtörtént tényként szerepel a „Levelek"-ben, hanem egyúttal a hivők lelki élményeként, amelyet az egykori példa nyomán megismételnek: a hivők meghalnak Krisztussal együtt, hogy vele együtt támadjanak fel.

A krisztusi áldozatnak ezzel az elvont értelmezésével egy időben más magyarázat is szárnyra kapott: a „megváltó" emberi alakot öltött, s véráldozata a kereszthalál volt, mely az őt fel nem ismerő, gyűlölettől elvakult zsidók követelésére történt.

Krisztus áldozatának ez a kétféle magyarázata egymástól függetlenül keletkezett (csak fél évszázaddal később egyesült az Újszövetség gyűjteményében). Közös vonásuk, hogy elképzelésük szerint a „megváltó" szenvedett, meghalt és feltámadt, valamint az, hogy ez a hitvallás egyúttal szakított a zsidósággal, az egy nép kiválasztottságának szűk látókörű felfogásával. Mindkét irányzat Palesztinán kívül, a pogányság körében, görög—római talajon kezdett fejlődni.

„Pál apostol" azzal indokolja a pogányok közt kifejtett térítői tevékenységét, hogy ezek fogékonyabbak az egyszerű krisztusi hit iránt, mint a zsidók, akiket törvényük formalisztikus előírásai kötnek. E változás oka azonban mélyebb volt: az a körülmény, hogy a hitújítók megdöntötték a régi előítéleteket, s a kiválasztottság fogalmát kiterjesztették a világ minden népére, a Római Birodalom valamennyi lakosára.

Itt kell a történetírónak a határt megvonnia s a kereszténység történetét elkezdenie, a szó igazi értelmében: ez az a pillanat, amikor az újító szellemű szektásság tudatára ébredt annak, hogy különbözik a konzervatív zsidóságtól, amikor a kívül állók felismerik, hogy a szektásság végképp elszakadt a zsidóságtól, s az új hit követőit *christiani*, „keresztények" néven kezdik emlegetni.

A szektásság ezentúl görög—római talajon fejlődik, más arcot ölt s belső lényegében is megváltozik. Az irodalmi műveket, a teológiai, költői, oktató munkákat görögül írják. Az új hit hirdetői az ókori példákat utánozzák, a pogány közönség felfogásához és ízléséhez alkalmazkodnak. A „Pál apostol" nevén író egyén közvetlenül a rómaiakhoz, korinthosiakhoz, ephésosiakhoz fordul. A pogány és a keresztény irodalomnak a második században közös olvasótábora van. Antoninus Pius valóságos párbeszédet folytat Justinusszal, aki *Apologiá*ját neki ajánlja. Celsus és Lukianos igen jól ismerik a keresztények „szent" könyveit és élénk vitára kelnek velük.

3. *Időrendi kérdések*

Az a változás, amely egyrészt a rómaiak eszmevilágában, másrészt pedig a Keletről behatoló szektásság körében ment végbe, nem egy csapásra történt, hanem fokozatosan, s kiterjedt az egész II. századra, az Antoninusok uralkodásának idejére. E folyamat menete könnyebben figyelhető meg az előbbieknél, az ókori görög—római világnézet képviselőinél. Plutarchos, Dión Chrysostomos, Tacitus, Apuleius, Marcus Aurelius életének és tevékenységeinek dátumaihoz nem fér kétség.

Sokkal nehezebb megállapítani a keresztény művek névtelen és álnéven szereplő szerzői munkásságának pontos idejét (Pál, Péter, János, Jakab és Judás „apostolokét", Máté, Márk, Lukács és János „evangélistákét", valamint *Az apostolok cselekedetei*nek szerzőjéét). Az Újszövetség későbbi szerkesztői révén olyan rendszerben maradt ránk, amely a teológiai, költői és oktató műveket valódi keletkezésükkel homlokegyenest ellenkező sorrendben tartalmazza.

A keresztény irodalom keletkezése című könyvemben igyekeztem megállapítani a keresztény hitvallást kifejtő írásművek megjelenésének helyes sorrendjét, amely megfelel a történeti valóságnak. Az Evangélium elbeszélését azért vetettem össze Plutarchos két életrajz-sorozatával (a *Romulus*ban és a *Théseus*ban szereplő istenemberrel és a Gracchus-fivérek, valamint Agis és Kleomenes spártai királyok történetéből kidomborodó társadalomreformáló mártír alakjával), mivel meg akartam mutatni, milyen új arcot kap a görög—római talajon a zsidó szektásságból fejlődött kereszténység. E munkámban folytatni szándékozom az összehasonlítást.

E célom eléréséhez az események szinkronisztikus ábrázolása szükséges : *Pál apostol levelei* ugyanis nem választhatók el Hadrianus uralkodásának idejétől, sem Justinus tevékenysége Antoninus Pius valláspolitikájától, sem pedig az evangéliumok keletkezése Marcus Aurelius, Celsus és Lukianos tevékenységének korszakától.

A RÓMAI BIRODALOM HELYZETE AZ ANTONINUSOK IDEJÉN

1. *A birodalom katonai és gazdasági helyzete*

Az Antoninusok uralkodását a Római Birodalom „boldog időszakának", „aranykorának" nevezték. Ez a vélemény kétségtelenül túlzás. Viszonylagos jólét csupán Marcus Aurelius császárságáig uralkodott, helyesebben szólva, a II. század derekáig. Azonkívül meg kell jegyeznünk, hogy a „boldog időszak" és az „aranykor" fogalom természetesen csak a Római Birodalom rabszolgatartó felső rétegére vonatkozik. A birodalomban az Antoninusok uralmának kezdetén tapasztalt némi fellendülésnek egyik oka az volt, hogy a császárok a provinciák rabszolgatartó nemességében igyekeztek támaszt találni — nemcsak a birodalom nyugati részén, hanem keleti felében is.

Ez a kor az aránylag kedvező nemzetközi helyzet miatt különbözik a következő időszaktól, amelyben már súlyos háborúk dúltak. Róma legfőbb keleti ellensége, a parthusok birodalma, a II. században belső villongásokkal küszködött és nem jelentett olyan fenyegető veszedelmet a rómaiak számára, mint amilyen később, a III. században támadt, amikor a parthus Arszakidákat a perzsa Szaszanidák állama váltotta fel. A másik határon — északon — pedig a germán törzsek a II. század első kétharmadában (167-ig) nem intéztek nagyobb támadást.

Az Antoninus-dinasztia uralkodásának elején a rómaiak új hódításokat tettek Britanniában, a Rajna, a Duna vidékén, az Eufrátesz és a Tigris mentén. Traianus személyében Róma kiváló hadvezért állított a síkra. De már Hadrianus kénytelen volt lemondani Asszíriáról, Mezopotámiáról és a parthusoktól elhódított területek egy részéről. Ennek ellenére, a birodalom külpoli-

tikai hatalma töretlen volt, a határokon pedig nyugalom uralkodott a század első felében. Az északi határt a *limes*, a római védővonal biztosította, amelynek építése még Traianus császár idején kezdődött. Erdők, sáncok, árkok, torlaszok, csatornák és utak rendszere jött létre, amelynek az volt a hivatása, hogy örökre megvédje a rabszolgatartó birodalom területét a „barbárok", nomádok és félnomádok támadásaitól.

A védőberendezések létesítése arról tanúskodott, hogy Róma immár végérvényesen védekezésre tért át. Ez azonban nagy katonai erők mozgósítását tette szükségessé és jelentős kiadásokat követelt.

Az I. század végén és a II. század kezdetén a birodalomban valamelyes gazdasági fellendülés következett be.

A földművelés, kertgazdálkodás, szőlőművelés és olajtermelés főként a birodalom két határterületén ért el nagy sikert: északon, a Rajna és a Duna között, ahol a római földműves- és kertésztelepülések győzelmet arattak a germán erdőségekben élő félnomád törzsek külterjes gazdálkodásán, valamint délen, Numidiában és Mauretániában, ahol a nagy kiterjedésű sztyeppi pusztaságok művelés alá vétele következtében szinte új, virágzó oázisok keletkeztek. Ezek a hódítások elképzelhetetlenek lettek volna a birodalom gazdaságának belső fejlődése nélkül. Közvetve arról tanúskodnak, hogy a lakosság is gyarapodott. Másként ugyanis nem lehet megmagyarázni, honnan toborozhatott a kormány katonákat hadserege növelésére, s hogyan szerezhettek a földbirtokosok, élükön a császárokkal, oly sok telepest a határvidéken levő földek megművelésére.

Míg a Juliusok—Claudiusok idején a latifundium-gazdaság volt túlsúlyban, a Flaviusok és az Antoninusok alatt a középbirtok tesz szert nagy jelentőségre. A rabszolga-munkaerőt pedig fokozatosan a *colonusok* (telepesek) váltják fel a mezőgazdaságban. E két irányban mutatkozó reformok mind gazdasági, mind jogi szempontból érdekesek. Azoknak a társadalmi vívmányoknak a tetőfokát jelentik, amelyeknél tovább nem juthatott az ókori világ rabszolgatartó társadalma.

Két író már az I. század derekán elítélte a latifundium-gazdálkodást és felismerte, hogy a rabszolgamunka nem termelékeny: mégpedig az idősebb Plinius és Columella. Plinius kijelenti: „A latifundium tette tönkre Itáliát, valamint a provinciákat is." A nagybirtokok uralmának egyik káros következménye volt a

közép- és kisbirtokosok elszegényedése és megfogyatkozása. Hogy a lakosságnak ezek az elszegényedett rétegei ne menjenek végképp tönkre, megszervezték az *alimentatio*[1] intézményét; ez már Domitianus idején megalakult, de az Antoninusok alatt fejlődött ki. Ma már nehéz megállapítani, mekkora lehetett azoknak a száma, akik állami segélyre szorultak; viszont kétséges, hogy ez a segélyrendszer lényegesen emelhette-e Itália gazdaságának színvonalát.

2. *A colonatus fejlődése*

Noha a colonusokról (telepesek) már az i. e. I. században esik először említés, a colonatus (telepesség) intézménye csak a Flaviusok és az Antoninusok idején fejlődik Itália és a provinciák mezőgazdaságában.

A colonusok viszonyairól legtöbbet azokból a feliratokból tudhatunk meg, amelyeket 1883 után fedeztek fel Tuniszban (az egykori Africa római provinciában). Karthágó meghódítása óta ez a provincia úgyszólván a latifundiumok klasszikus országa volt: a pun nemesség nagybirtokai, amelyeken rabszolgák dolgoztak, minden változás nélkül a római főemberek kezére kerültek; a rómaiak csupán saját adószedési rendszerüket honosították meg a leigázott tartományban: az adók és egyéb kötelezettségek behajtását uzsorás-társaságoknak adták bérbe. Mind a kettő azonban, a rabszolgatartó gazdaság és a bérleti rendszer, amely a köztársasági kor végének nagyarányú hódításai következtében jött létre — hátrányosnak mutatkozott az állam és maguk a birtokosok szempontjából is. A jövedelem túlságosan nagy része maradt a bérlők kezében, a rabszolgamunka pedig egyáltalán nem volt termelékeny.

A császári időszakban a provinciák igazgatásában és lakosságuk kizsákmányolásának módjában egyaránt változások történnek. A nagy latifundiumok kis parcellákra tagolódnak szét. Az idősebb Plinius megemlíti, hogy „Africa provincia fele hat birtokosé volt, akiket Nero princeps kivégeztetett". (Plin., Nat. hist., XVIII, 35.) Ismeretes, hogy a kegyvesztettek, hóhér kezétől elpusztultak birtokainak egy része a császárra szállt, és így Nero

[1] Szó szerint: „élelmezés". Kisbirtokosoknak juttatott alacsony kamatozású állami kölcsön, melynek hozadékát viszont paraszt-gyermekek ellátására fordították. — (A szerk.)

kétségtelenül e provincia leggazdagabb földtulajdonosa lett. Emellett a császári birtokok állandóan gyarapodtak, mivel a princepset illették azok a hatalmas erdőségek és műveletlen sztyeppi területek is, amelyeket a helyi nomád törzsektől hódítottak el.

Jóllehet Africa szenátusi provincia volt, tényleges ura, törvényhozója és irányítója a császár lett, akinek a birodalom e részén voltak a leghatalmasabb birtokai.

A nagy kiterjedésű *saltusok*at vagy *praediumok*at, ahogyan a császári birtokokat nevezték, kivették a városoknak, mint a provinciai igazgatás alapegységeinek fennhatósága alól, a saltusokat nagy kerületekbe *(tractus)* egyesítették, amelyek a császári procuratorok alá tartoztak; a dézsma és a szolgáltatások behajtása ugyan a korábbi bérleti rendszer útján történt, a pénzemberek azonban conductorokká, azaz vállalkozókká lettek, akik a procuratoroktól függtek. Így valósult meg az új császári közigazgatás, amelynek az volt a feladata, hogy — az uralkodók elképzelése szerint — rendszeresebbé tegye a jövedelmek behajtását és nagyobb hasznot biztosítson a forgalomból.

E közigazgatási reform mellett egy másik reform is történt, amelynek az volt a célja, hogy belterjesebbé tegye a gazdálkodást, a földművelők kizsákmányolási módjának megváltoztatása révén. Nem ismerjük a reform kibontakozásának útját; a II. századi források csupán befejeződését, eredményeit ábrázolják. Lényege az volt, hogy a nagy latifundiumokat kis gazdaságokra darabolták; s míg eddig *ergastulumok*ban (dologház) élő rabszolgák csoportjai művelték a földeket, ezentúl félig önálló parasztok, letelepített rabszolgák és colonusok dolgoztak.

E jelenség okai teljesen nyilvánvalóak. A mezőgazdászok ugyanis felismerték, hogy a rabszolgák munkája nem termelékeny, mivel jómaguknak nem érdeke a gazdaság fellendülése; azonkívül a rabszolgapiac egyre zsugorodott, a rabszolgák fogytak; a földeken dolgozókat kímélni, óvni kellett, ugyanakkor pedig érdekeltté tenni a földművelésben. Ezzel magyarázható a *servi casati* (telkes rabszolgák) megjelenése: ezek a rabszolgák telket, házat és mezőgazdasági felszerelést kaptak. Ezek a letelepített rabszolgák azonban igen kevesen voltak ahhoz, hogy megművelhessék a latifundiumok hatalmas területeit, főként pedig ahhoz, hogy feltörjék a szűzföldeket, és azokon császári saltusokat létesítsenek. Itt feltétlenül szabad emberek munkaerejét kellett igénybe venni; joggal feltételezhetjük, hogy a császárok Itália szegény, földnélküli

vidéki lakosai közül toboroztak telepeseket a provinciákon levő birtokaikra. Az afrikai feliratokon ezek „colonus" néven szerepelnek, ami akkor „félig szabad" földművest jelentett.

A colonusok igen sajátos jogi helyzetbe kerültek. Nem hasonlítottak az ősi falusi köznéphez *(plebs rustica)*, amelynek tagjai teljesen független, teljes jogú földtulajdonosok voltak, de a *veteranusok*hoz[2] sem, akik a köztársasági korszak végén jutottak szerephez. A colonusok a kapott telkek örökös és öröklődő bérlői voltak : személyükben szabadok, de gyakorlatilag földhözkötöttek, mivel évi adó fizetésére és szolgáltatások teljesítésére voltak kötelezettek, azonkívül a conductorok ellenőrzése alá tartoztak, akik ügyeltek a birtokokról járó adók pontos behajtására.

A latin nyelvterületen a colonusok helyzetét külön törvények *(leges)*, azaz szabályzatok határozták meg, amelyeket a birodalom legfelsőbb törvényhozó testületei hagytak jóvá. Az afrikai feliratok a *lex Mancianát* (valószínűleg Vespasianus idejéből) és a *lex Hadrianát* említik. Jellemző, hogy a lex Mancianát egy birtok közepén álló oltár kőlapjaira vésték : a colonusok jogait és kötelességeit nyilván valóban az istenek védelme alá helyezték és megszegőiket az istenek haragjával fenyegették.

A törvény szövegében említést érdemel a colonusok birtokjogának meghatározása, a megművelésre kapott földdarabbal kapcsolatban. E jogot a következő szavak foglalják össze : *ius possidendi, fruendi, heredique suo relinquendi* (birtoklás, használat és örökül hagyás joga). E szavak arra a birtokjogi formulára emlékeztetnek, amelyet az i. e. 111-ben hozott törvény állapít meg a földbirtokosok számára, ami a magántulajdon alaptörvényének tekinthető : *habere, possidere, uti, frui* (bírni, birtokolni, használni, hasznát élvezni).

Még egy körülményt kell megemlíteni azokból a jogviszonyokból, amelyek alapján a colonusok éltek. Egy Commodus császár-korabeli feliratban, amelyet egy saltus Burunitanus nevű nagybirtok helyén találtak, a colonusok a conductorok szorongatása miatt panaszkodnak, akik törvénytelen szolgáltatásokkal zaklatják őket. A panasz a legfelsőbb hatósághoz szólt ; abból a tényből, hogy egyáltalán benyújthatták, arra lehet következtetni, hogy a colonusoknak törvényszabta joguk volt a fellebbezéshez, akár-

[2] Kiszolgált katona, aki végkielégítésül kisebb földbirtokot kapott. — (A ford.)

csak a szabad polgároknak, s míg a köztársaság idején „a néphez fordultak", most a császárt keresték fel panaszukkal, mint az állam legmagasabb hatóságát.

A colonusi intézmény a haszon elvéből fakadt: megfogni és visszaszerezni a kisikló munkaerőt. Csupán arról volt szó, hogy a nyers erőszak helyett hajlékonyabb és gyakorlatibb módszereket akartak találni az emberi munkaerő felhasználására.

Noha elismerjük az Antoninus kormányzata által végrehajtott intézkedések pozitív jellegét, nem szabad túlbecsülnünk jelentőségüket. Ami a föld dolgozói jólétének biztosítását illeti, ezeket a rendszabályokat befejezetleneknek, elégteleneknek kell tartani; a colonus pusztán a legkisebb egység a birodalmi közigazgatás hatalmas hálózatában, s voltaképpen teljesen el van szigetelve a többi állampolgártól; a hangzatos jogi frázisok ellenére, gyakorlatilag nem önálló és teljesen a conductortól függ. Az adósságlevelek helyhez kötik és módot nyújtanak arra, hogy újabb, önkényes terhekkel sújtsák; a panasz joga illuzorikussá válik, mert a colonus nem számíthat a procurator támogatására és szószólói sincsenek, akik jogainak védelmére kelnének a legfőbb központi hatóság, a császári kancellária előtt.

3. *Változások a birodalom politikai rendjében*

Augustus négy utódának — Tiberiusnak, Caligulának, Claudiusnak és Nerónak — kormányzását a kortársak zsarnoki uralomnak tekintették. A társadalom rokonszenve a császári terror áldozatai felé fordult, s úgy emlékeztek a köztársaság idejére és rendjére, mint a római polgárok dicsőségének, hősiességének korára, mint a törvény és a becsület uralmára. Ezeket a politikai eszményeket, a múlt hagyományainak idézését fejtegették az I. század írói is, például Cremutius Cordus a *Róma történetében*, vagy Lucanus *Pharsalia* című eposzában. Mindkettő egyaránt szemben áll a császársággal.

Az efféle nézetek, amelyek a szenátusi arisztokrácia körében lappangtak, összhangban voltak a való helyzet bizonyos körülményeivel: a szenátusi rendhez tartozó mágnások ugyanis hatalmas birtokokkal rendelkeztek, amelyeken temérdek cliens és rabszolga lakott, és így összességükben, mint földbirtokosok és rabszolgatulajdonosok fölényben voltak a császárokkal szemben.

A Julius—Claudius-dinasztia rémuralmának gazdasági alapja a földért és a vagyonért folytatott harc volt, a feljelentések nyomán indított perek a kincstár és a császári *patrimonium*[3] javára történő vagyonelkobzással végződtek. Pliniusnak a hat afrikai földbirtokos kivégzéséről szóló előbb idézett közlése e harc egyik döntő mozzanatához fűződött.

A vagyoneloszlás e változásának eredményeit kihasználták a Flaviusok és az Antoninusok. A császárok vagyon tekintetében most már a birodalom leggazdagabb birtokosait és pénzembereit is sokszorosan felülmúlták. Ehhez képest pedig politikai tekintélyük is megnövekedett. A II. századi császárok, az Antoninusok, szerény udvartartásuk ellenére hatalmas egyeduralkodók voltak : a császári hivatalnoki kar egyre nőtt, terebélyesedett és gyarapodott, a szenátus pedig a princeps uralkodótársából puszta közigazgatási szervvé vált. A politikai gondolkodásmód is megváltozott, s ennek következtében a politikai értekezések stílusa, szóképei, kifejezései is módosultak. A köztársasági hagyományokra, amelyekből azelőtt az ékesszólás táplálkozott, már senki sem hivatkozott. Tacitus elpanaszolja, hogy a szólásszabadság már csak a bírósági ékesszólásra korlátozódik, s gondolni sem lehet olyan kötetlenségre, mint amilyet a Cicero- és Varro-korabeli szónokok élveztek.

Tacitus utolérhetetlen tökéletességgel rajzolja meg *Dialogus de oratoribus* („Párbeszéd a szónokokról") című művében a hízelgő udvaronc alakját Curiatius Maternus személyében, aki kijelenti, hogy a jelenlegi államrendben felesleges a szónoklás művészete. Az egyeduralom e buzgó bajnoka okfejtését arra építi, hogy szembeállítja a köztársaság korának zabolátlan társadalmi életét a korlátlan hatalom idején meghonosodott jó erkölccsel. „Mint ahogyan a jó egészségnek örvendő népeknél semmi dolga az orvosi mesterségnek és művelőinek, akként a jelenlegi rendezett birodalomban feleslegesek a hangzatos beszédek és a szónokok." „Ugyan mi szükség terjedelmes beszédekre a szenátusban, amikor minden jószándékú ember nyomban egyetértésre jut? Mire valók lennének manapság a gyakori népgyűlések, mikor az államügyeket nem tudatlanok és nagy tömegek tárgyalják, hanem egyetlen bölcs férfiú intézi? Minek saját kedvtelésünkre vádakat kovácsolni, mikor a bűn oly ritka és jelentéktelen? Mi értelmük a szenvedélyes védőbeszédeknek, mikor az ügyet vizsgáló uralkodó könyörületessége

[3] A császár magán-földbirtoka. — (A szerk.)

segítségére siet a veszélyben levőnek?" (Dialogus de oratoribus 41. fej. alapján.)

Erősen megnyilvánul a politikai nézetek változása az új címzésekben is. Az ifjabb Plinius, bithyniai legatus, Traianusszal folytatott levelezése során *dominé*nak (uram) szólítja a császárt. Traianus megkívánta, hogy a birodalom apraja-nagyja minden évben méltóképpen megünnepelje trónra lépését, Plinius pedig azzal igyekezett kielégíteni az uralkodó hiúságát, hogy részletesen beszámolt az ünnepi napokról.

De nem pusztán ünnepi ceremóniákról és dagályos köszöntésekről van szó. A császárok hatalma már korlátlan önkényuralom, amely önállóságuktól megfosztott alattvalókat lát a birodalom lakosaiban. E tekintetben igen jellegzetes Pliniusnak az a levélváltása Traianusszal, amelyben tűzoltóság szervezését sürgeti Nikomédiában, Bithynia fővárosában, a lakosság köréből. Az ifjabb Plinius, mint a provincia legatusa, ugyanis nagyon aggódott a gyakori tűzvészek miatt, amelyek nagy pusztítást vittek véghez ebben a népes városban, fontos kereskedelmi központban, és a lakosok kívánságára tűzoltóság létesítésének engedélyezését kérte.

Válaszában a császár, illetve a császári hivatalnak a *collegiumok* (testületek) ügyeit intéző osztálya, nem tulajdonít jelentőséget a kérés érdemleges indoklásának, hanem csupán az ügy formális oldalával, az új collegium jóváhagyásával foglalkozik; a legatus kérését elutasítja és emlékezteti arra, hogy a provinciában már sok kellemetlenséget okoztak a hasonló politikai csoportosulások *(factiones)*. A császár véleménye szerint a collegiumok azért veszélyesek, mert az efféle szövetségekbe tömörülő lakosok arra törekszenek, hogy szövetségüket *hetaeriává* (ἑταιρία = társaság) változtassák, ahol más dolgokkal foglalkoznak, gyűléseket tartanak politikai viták céljából stb. Ezért nem szabad megengedni, hogy collegium létesüljön tűzoltásra; a legatus a tüzek ellen használja fel a *cohorsokat*;[4] a katonaság engedelmes erő és mindenben a provinciabeli közigazgatás vezetőjének rendelkezésére áll. Az efféle collegiumok betiltása elsősorban arról tanúskodik, hogy az egyeduralom a hivatalnoki szervezet kiépítése mellett, a társadalom egyes tagjai önállóságának megsemmisítésére törekedett.

[4] Zászlóalj, a legió 1/10 része. — (A ford.)

4. *A II. században bekövetkezett világnézeti változások*

Az ókori Görögország és Róma a politikai élet igen finom és bonyolult formáit dolgozta ki, nagyszerű politikai elméleteket teremtett, a politikai ékesszólás ragyogó alakjait állította csatasorba. Elegendő, ha emlékeztetünk az i. e. V. századi Athén, az i. e. II—I. századi Róma életére, Aristotelés, Polybios elméleti fejtegetéseire, s idézzük néhány szónok: Periklés, Lysias, Démosthenés, Cicero, Cato nevét.

Ezek az elméletek azonban az ókor végén hanyatlásnak indulnak, feledésbe merülnek, új nézeteknek, gondolatoknak adnak helyet. Az i. e. III. és II. században a hellénisztikus államokban, időszámításunk I. és II. századában pedig a Római Birodalomban eltűnnek a népgyűlések, megszűnik a politikai tisztségek választások útján történő betöltése, megtiltják a politikai vitákat. Egyeduralom honosodik meg, amely isteni tekintélyt követel magának a földön. A legfőbb hatalom ilyen értelmezését szemlélteti az a körülmény, hogy a hellénisztikus királyokat „megváltó"-nak, „jótevő"-nek, „földreszállt isten"-nek nevezték.

A korlátlan monarchia kezdeti szakaszában működő írók stílusának és nyelvének jellemzésére idézhetjük Pliniustól *Traianus magasztalását* (i. u. 100). Dión Chrysostomos beszédeit (II. század eleje) és Pál apostol *Római levelei*nek 13. fejezetét (130 körül), amely így kezdődik: „Minden lélek engedelmeskedjék a hatalomnak."

Nem bocsátkozom e politikai változás okainak magyarázatába, hanem csupán rámutatok arra, hogy ez a jelenség nem áll egyedül az ókori világ művelődéstörténetében. Ugyanez volt a sorsa a görög—római kultúra más nagy vívmányainak is, amelyek az ókor későbbi századaiban feledésbe merültek.

1. Feledésbe merült például a sztoikus filozófia természetjoga, vagyis az a tanítás, hogy minden ember természettől fogva egyenlő, bármilyen származású is. Ezt a tant azonban gyakorlatilag nem alkalmazták és elfelejtették; csak az európai társadalom XVII—XVIII. századi politikai elméleteiben született újjá.

2. Az i. e. III. században a Samos szigetéről való Aristarchos elsőnek hangoztatta a heliocentrikus elméletet. Felfogása azonban nem vert gyökeret a csillagászatban: a régi geocentrizmus kiszorította e merész újítást. Az i. u. II. században a geocentrizmust megerősítették Ptolemaios matematikai számításai, akinek műve

— melyet az arabok *Almagest* néven népszerűvé tettek — egészen Kopernikus, Kepler és Giordano Bruno koráig hosszabbította meg a geocentrikus előítéletek életét.

3. Az i. e. V. században Démokritos, az i. e. III. században Epikuros, az i. e. I. században Lucretius megteremtette a materialista világszemlélet alapjait: a világ az istenek beavatkozása nélkül „opera sine divom" létezik és fejlődik, mint Lucretius írja (De rerum natura, I, 158): „A lélek elválaszthatatlan a testtől, a test szerves életének kifejezője és a halállal eltűnik; sírontúli élet nincs."

E világszemlélettel szembeszáll az idealizmus, az istenkeresés és a miszticizmus. A görög világban erre az útra lép Poseidonios (az i. e. II. század végén), a rómaiak között Vergilius (az i. e. I. század végén), a zsidóság körében pedig Philón, aki a platónizmus hatása alatt áll (i. u. I. század első fele). Ezeknek az íróknak a műveiben a filozófia közeledni kezd a teológiához. Az átmenet azonban nem egyszerre történik, hanem fokozatosan, több szakaszban. Időszámításunk I. századában a római társadalom uralkodó osztályának világnézetében a materializmus kerül fölénybe, mint már Valerius Maximus, Velleius Paterculus és az idősebb Plinius műveinek példáján láthattuk; Seneca pedig olyan irányzatot képvisel, amely még nem szerzett népszerűséget.

Más kép figyelhető meg a II. század életében. Ekkor csak Juvenalis és Lukianos tagadja nyíltan és határozottan a múltból örökölt mitológiát és teológiát. Rajtuk kívül a sztoicizmushoz, újplatónizmushoz és az újpythagoreus irányzathoz csatlakozó írók legtöbbje valamiképpen megegyezést keres a vallással. Plutarchos az ősi görög jósdák kijelentéseiben igyekszik bölcsességet találni, s azt javasolja embertársainak, hogy mélyedjenek el az egyiptomi Isis- és Osiris-kultusz alapjául szolgáló teozófiában. Hadrianus császárral a szinkrétizmus kora kezdődik: az uralkodó a birodalom provinciáiban dívó különböző vallások építészeti alkotásait gyűjti össze tiburi[5] villájában. Apuleius a mágia titkaiba merül.

Ehhez a pogány világot felölelő mozgalomhoz csatlakozik az újonnan keletkező kereszténység egyistenhívő teológiájával, „isten fiának" földi közvetítő szerepéről, a lélek halhatatlanságáról és a túlvilági igazságtevésről szóló tanításával.

Akárcsak a görög—római elméletekben, eleinte a keresztény

[5] Az előkelő rómaiak nyaralóhelye; ma Tivoli.

teóriákban is a racionalizmus, az értelemhez való fordulás van túlsúlyban, később azonban mind nagyobb teret hódít a csodás, a természetfölötti elem, a varázslatokban való hit, a szellemidézés stb. Így vezetett az út Plutarchostól Apuleiusig, a keresztényeknél pedig a gnosztikus Valentinustól és Markiontól az evangélistákig.

A vallási kérdések iránt tanúsított érdeklődés, az istenkeresés és a miszticizmus fejlődése a politikai élet hanyatlásával párhuzamosan történt. A politikának, mint vitatárgynak eltűnése a közéletből, kettős hatással volt az elmékre. Egyfelől, a politikai életben való részvétel tilalma kényszerűen növelte sok társadalmi réteg szabad idejét, és tág teret adott a vallásnak, a teozófiának és a szertartásoknak. Másfelől pedig a tevékeny politikai harc megszűnte azzal járt, hogy az engedelmes alattvalók ezentúl a mindenható uralkodótól, mint földi gondviseléstől remélték anyagi helyzetük javulását; ezzel viszont elismerték az egyén jelentéktelenségét, tehetetlenségét, ami újabb indok volt a vallás felé fordulásra.

Az olvasóközönség érdeklődési köre szűkebb lett, művészi ízlése csökkent — erről értesülhetünk Juvenalis egyik szatírájából. Az író a drámairás hanyatlását panaszolja: micsoda közönségesség, unalom és sekélyesség árad a tragédiákból és a komédiákból, amelyeket hosszú estéken át szavalnak, és a nyilvános felolvasások népes közönsége fergeteges éljenzéssel kísér! A hanyatlás oka azonban nem csupán a szerzők tehetetlensége, hanem az is, hogy megszűnt az érdeklődés a klasszikus múltból örökölt témák iránt, a jelenkorban pedig nem akadt helyettük más. Juvenalis maga is megunta ez elcsépelt témákat, nevetségesnek tartotta az aranygyapjút ellopó hősöket (célzás az Argonauták útjára), Vulcanus barlangjának borzalmait, a bűvös lándzsákat, amelyek sebet ejtenek s meg is gyógyítják, és a többi hasonló mitológiai mesét. Juvenalis beismeréseiből arra lehet következtetni, hogy a költői lelemény erre az időre már kimerült, s a szépirodalom régi esztétikai elvei már nem feleltek meg a korabeli élet igényeinek.

A politikai élet tespedése és az irodalom elszegényedése elősegítette a vallás terjedését, amely valamilyen képzelt világba szólítja az embereket, természetfölötti gyógyírt ígér minden, a földi életben előforduló rossz és baj ellen.

A széles néptömegek vallási nézeteinek és felfogásának meghatározására nincsenek okmányszerű adataink. Viszont igen sokat-

mondóak azok a tények, amelyek arról szólnak, hogy mennyire elterjedtek a keleti, egyiptomi, szíriai és kisázsiai kultuszok — Isis és Osiris, Kybelé és Attis, Astarté és Adónis tisztelete — a birodalom középső és nyugati részén, a görög—római társadalomban. E hitek azért voltak vonzóak, mert két istenséget tiszteltek, amely később uralkodó szerepre tett szert a kereszténységben: az istenanyát, az emberek szerető pártfogóját és a mártír-istent, aki meghal és feltámad, s feltámadásával megszabadítja az embereket minden bajtól és szomorúságtól s örök boldogságot ajándékoz nekik az eljövendő túlvilági életben.

E Görögország és Róma számára egzotikus kultuszoknak a nagy tömegek közt elért sikere indította Plutarchost arra, hogy megírja *Isisről és Osirisről* című teozófiai vázlatát. Plutarchos azonban nem népszerű stílusban ír, nem a néphez, hanem a művelt olvasókhoz fordul.

Szemléltető példa tárul itt elénk a néphit és a vallási témák irodalmi feldolgozásának kölcsönhatásáról, s ez a példa nem csupán a pogány, hanem a későbbi keresztény teológia számára is tanulságos. Szinte elemi erejű ösztönzés árad a néptömegekből, ezeknek kusza, de mélységesen megrázó lelki élményeiből, reménységből, jövendölésből, az egyszerű, tanulatlan emberek imádságaiból, a szomorú és a vigasztaló misztériumokból, a jelképes szertartásokból, amelyekre rányomta bélyegét a messzi múlt homálya.

Az ókori hagyományokon nevelkedett Plutarchost lenyűgözi a görögségen kívüli világban, ősidőkben keletkezett misztériumok drámai ereje. Igyekszik nekik filozófiai magyarázatot adni, s azokat teljes világszemléletté formálni.

Plutarchos művéből kibontakozik a görög—római társadalom legfelsőbb rétegeiben kezdődő érdeklődés a keleti vallások iránt s a hazai múltba merülés, amelynek az a célja, hogy valamilyen „legfőbb" bölcsességet találjon a régészet tárgyi és szóbeli emlékeinek, a templomoknak, oltároknak, síroknak, a jóshelyek jövendöléseinek tanulmányozásában.

Jellemző mozzanat a sok utazás, amelynek során a régészeti érdeklődés jámbor buzgalommal társul. Hadrianus járt elől példával, aki birodalmának szinte valamennyi provinciáját bejárta; hosszú, nemritkán gyalogos vándorlása alatt, közigazgatási teendői, a helyi hivatalok ellenőrzése közepette is sok figyelmet szentel a múlt emlékeinek: meglátogatja az ősi Ilion (Trója) alatt elesett hősök sírjait (a trójaiakat a rómaiak őseinek tartották), és jósoltat

az egyiptomi Memnon-szobornál, amelynek titokzatos erőt tulajdonítottak.

A régészeti kutatást és a jámbor célkitűzést szolgálják Pausaniasnak a szent helyeket leíró művei, amelyek a II. század 60—70-es éveiben jelentek meg *Periégésis* („Leírás") gyűjtőcímen. Ez a tízkötetes mű — egyes köteteinek címei: *'Αττικά, Κορινθιακά, Λακωνικά* stb. — a történeti, mitológiai, művészeti és régészeti adatok valóságos enciklopédiája.

Térjünk vissza Plutarchoshoz és jegyezzünk meg egy sajátos vonást világszemléletében. Plutarchos isteneket ábrázol, akik emberi alakban leszálltak a földre, majd újra fölemelkedtek az égbe. *Isisről és Osirisről* című, említett teozófiai értekezésében úgy festi Egyiptom régi uralkodóit, mint akik a hívők szemében a világot kormányzó erővé, az emberi nem megmentőivé és oltalmazóivá emelkedtek: Isis és Osiris valamikor élt, meghalt és feltámadt, de ugyanakkor léteznek is, téren és időn kívül. Mindenkor voltak és örökké lesznek, mint a világ kezdete s alapja. Plutarchos a görög és a római történelemből vett *Βίοι παράλληλοι* („Párhuzamos életrajzok") című művét négy „hős", azaz félisten bemutatásával kezdi: Théseus és Romulus, valamint Lykurgos és Numa Pompilius ábrázolásával. Ezek az élet-leírások titokzatos születéssel, istenekhez fűződő kapcsolattal kezdődnek, majd a szóbanforgó történelmi személy, államalapító, törvényhozó jellemzésével folytatódnak.

Az egyiptomi istenekről szóló értekezés abban különbözik ettől a négy életrajztól, hogy ott emberek válnak istenekké, itt pedig istenek lesznek emberekké. Mindkét esetben azonban a teozófiai gondolkodásmód ugyanabban az irányban működik: Plutarchos felfogása az istenség történelmi alakká változtatásának nevezhető, kísérlet arra, hogy az istenséget emberi alakban mutassa be, s meghatározott időhöz, helyhez és néphez kösse.

A vallási gondolatnak a művelt ókori társadalom körében végbement fejlődése a kereszténységen is éreztette hatását, amikor ez utóbbi elvált a zsidóságtól és a görög—római talajban fejlődött tovább. Az i. u. I. századbeli szektások Jézust egyetemes védőszellemként tisztelték imáikban és misztériumaikban. A II. században emellett egy új elképzelés jelenik meg, amely szerint Jézus volt a Krisztus, aki emberi alakot öltött, Jeruzsálemben keresztthalált szenvedett, feltámadt és a mennybe emelkedett. Így kezdődött az istenség történelmi alakká változtatása, így keletkezett

a fő téma Jézus Krisztus későbbi evangéliumi életrajzához, amely Plutarchos *Párhuzamos életrajzai*hoz hasonlítható.

Még egy hasonlóságot állapíthatunk meg a II. század derekán működő görög—római és keresztény írók valláskeresésében. Ugyanakkor, amikor Pausanias leírta Görögország nevezetes emlékeit és szent helyeit, Hegesippos Palesztinát utazta be, amelyet a „megváltó" állítólagos tevékenysége tett nevezetessé; a II. század hetvenes éveiben megjelent egyháztörténeti munkája azonban nem maradt ránk.

A II. SZÁZAD ELEJI RÓMAI BIRODALOM URALKODÓ OSZTÁLYÁNAK POLITIKAI ÉS TÁRSADALMI NÉZETEI

1. *Traianus és kortársai*

Traianus uralkodásának ideje (98—117) fontos mérföldkő a Római Birodalom politikai fejlődésében. Kortársai közt kiváló filozófusok, történetírók, szónokok és írók akadtak, akik javarészt munkatársai is voltak, s műveikben megörökítették az ókori görög—római kultúra e fényes korszakát. Megnevezek néhányat, időrendi sorrendben: Dión a bithyniai Prusából, akit ékesszólásáért Chrysostomosnak (Aranyszájú) neveztek (40—113), Plutarchos a boiótiai Chaironeiából (46—126), Tacitus az észak-itáliai Interamnából (55—120), Epiktétos a kisázsiai Hierapolisból (60—140), az ifjabb Plinius az itáliai Comum városából (61—113), Juvenalis Aquinumból (67—140), valamint Suetonius (70—140).

Tevékenységük három évtizedre terjed: 90-től 120-ig; e harminc esztendő alatt olyan alkotások keletkeztek, amelyek a világirodalom közkincsévé váltak, mint Plutarchos *Párhuzamos életrajzai*, Tacitus *Annalese*, Juvenalis *Szatírái*. Ezt az irányzatot külön kell választani a korai császárság előző korszakának világnézetétől. Ezek az írók többnyire már semmi rokonszenvet sem éreznek a köztársaság s a nép függetlensége iránt; minden reményüket az egyeduralkodóba, a hatalom, a törvény és a rend megtestesítőjébe vetik (új neve *dominus*, ami az „úr", „uralkodó", „parancsoló" kifejezéseknek felel meg). Vallásellenesség, epikureus hajlam sem tapasztalható náluk, ami az I. század római főnemességét még jellemezte. Az új kor kultúrájának művelői többékevésbé rokonszenveznek a sztoicizmus kései formájával, amely mindinkább az értelem vallásává válik. Az elmék felvilágosítását,

a társadalom erkölcsi megreformálását tűzik ki céljukul. E tekintetben a 90—120-ig terjedő időszak jeles képviselőinek eszméi programul szolgálnak az egész II. század számára. Epiktétos művének közvetlen folytatója Marcus Aurelius (120—180).

Az az erkölcsi reform, amelyet a II. századi birodalom ideológusai ajánlanak, individualista és arisztokratikus. Tanítása a gondtalan anyagi helyzetben élő, kiváltságos felső rétegeknek szól. Azt az ideált hirdeti, hogy az egyénnek a társadalmi rend megváltoztatása nélkül kell önmaga tökéletesítésére törekednie.

E férfiak a rabszolgatartó társadalom leghaladóbb gondolkodói voltak, felismerték e társadalmi rend tarthatatlanságát, és elítélően nyilatkoztak róla. Sőt, új társadalmi elvet hangoztattak: az embereknek természettől való egyenlőségét, a „természetjogot" (*ius naturale*, a görög *φύσεως νόμος* kifejezés fordítása). De tovább nem mentek. Nem tudtak és nem akartak áttérni a hirdetett elv gyakorlati megvalósítására, a rabszolgaság megszüntetésére, mivel megkötötték őket osztályérdekeik és előítéleteik, amelyek között születtek és nevelkedtek. A „természetjog" csupán hatásos deklaráció maradt, gyakorlati következmény nélkül, és manapság pusztán megalkotóinak elméleti munkájáról tanúskodik azok számára, akik az ókori művelődéstörténetet tanulmányozzák.

A II. századi görög—római társadalom uralkodó osztályának haladó gondolkodású tagjai a fennálló rend változatlan fennmaradását kívánták. Ez különösen világossá válik a korabeli társadalmi élet elemzése során. Tacitus *Historiae*-jének és *Annales*ének egyes oldalai szemléltető ábrázolásuk miatt igen becsesek számunkra. Különösen érdekes az a jellemzés, amelyet a római társadalom különböző rétegeiről ad ez az ókori történetíró, Traianus korának egyik képviselője.

2. *A római társadalom tagozódása Tacitus szerint*

Historiae („Történelem") című, első történeti művében Tacitus annál a politikai válságnál kezdi elbeszélését, amely Nero halála után, 68-ban keletkezett Rómában. Az a hír érkezik a fővárosba, hogy a nyugati legiók új princepset választottak (Galbát). Tacitus szigorú rangsor szerint tolmácsolja a római lakosság társadalmi csoportjainak nézeteit, s mindegyik rétegről véleményt mond.

„A szenátorok *(patres)* örültek annak, hogy a szenátus visszanyeri szabadságát, annál is inkább, mivel a princeps új ember volt s amellett távol tartózkodott; a lovagok legjelesebbjei *(primores equitum)* osztoztak a szenátorok örömében; a jobb jövő reménye lelkesítette a nép romlatlan részét *(pars populi integra)*, amely az előkelő családokhoz csatlakozott *(magnis domibus adnexa)*, valamint a kegyvesztetteknek és száműzötteknek (vagyis Nero zsarnoksága áldozatainak) clienseit és felszabadítottjait is, míg a cirkuszi játékoktól és színi előadásoktól elkényeztetett köznép *(plebs sordida)*, a leghitványabb rabszolgák, továbbá azok, akik sikkasztottak Nero szégyenletes uralma során — elcsüggedtek és kapva kaptak mindenféle kósza mendemondán." (I, 4.)

E részletben becses minden szó, mintha az ókori társadalmi felfogás márványba vésett összefoglalása volna. Tacitus számára nincs többé „nép", mint a teljesjogú, függetlenségükre büszke polgárok összessége; a főváros lakosságának tömege két csoportra oszlik: „tisztákra" és „szennyesekre", az ősi „plebs" szó szitokká lett a kormánykörökben forgó emberek szájában; de a „romlatlanság" bókjával is csak azokat a rómaiakat illeti az író, akik az előkelő arisztokrata családok szekerét tolják, a mágnásokat szolgálják és tőlük függnek.

Merészelt volna a Gracchusok vagy Marius idején valamilyen író vagy szónok így beszélni a római népről! Akkor azonban Rómában nagy népgyűléseket tartottak — *(comitia* és *contiones)* — és legalább látszólag politikai szabadság volt, most pedig korlátlan monarchia uralkodott; és „a nép hallgatott".

Tacitus nem táplál sem tiszteletet, sem együttérzést a plebeiusok iránt. Szinte mindig bűnösnek tartja a „csőcseléket", ez esetben pedig azzal vádolja, hogy megrontották a látványosságok, amelyekkel a zsarnok, gonosztevő Nero kényeztette el; a művelt és erényes író azonban elfelejti, hogy az általa istenített Traianus is ugyanilyen alamizsnával és látványosságokkal táplálja a tömeget.

A római történetíró fent idézett véleménye az i. u. I. századra vonatkozik. Gőgösen lenézi a népet, melyet értelmetlen tömegnek tart, szilárdul hiszi, hogy a középső és az alsó rétegek kötelessége a felső réteg érdekeit s akaratát szolgálni; ez a felfogása a kormánypolitika alapja maradt a birodalom történetének végéig: Tacitus tételeit és formuláit bízvást aláírhatta volna akár Marcus Aurelius, akár Diocletianus vagy Julianus.

3. *A társadalom tagozódása az Evangélium szerint*

Míg a „császár országá"-nak (regnum caesaris) társadalmi rendje három évszázad alatt alig változott, egyre érlelődött és növekedett az ellenzékiség, amely szemben állt a császár uralmával s magát „isten országá"-nak (regnum dei) nevezte. Sikerét annak a körülménynek köszönhette, hogy ez a tan más rétegekhez fordult, mint amelyekre a császárok támaszkodtak, továbbá pedig távol állt az arisztokratizmustól, amely a birodalom művelt politikusait jellemezte.

Hogy a korai kereszténység vezetői milyen társadalmi eszméket vallottak, miként képzelték el a társadalom tagozódását és milyen erkölcsi véleménnyel voltak mindegyik csoportról, ez kitűnik Lukács evangéliuma harmadik fejezetének egyik jelenetéből. Keresztelő János bűnbánatra szólítja a népet. A gőgös szadduceusoknál és farizeusoknál nem lel visszhangra ; az egyszerű szívű emberek azonban tömegestül keresik fel a pusztaságban : katonák és vámosok ; János megkereszteli őket, s a népet (λαός) a keresztség erejébe vetett hit tölti el.

Magától kívánkozik az összehasonlítás e társadalmi kép és az imént idézett Tacitus-részlet között. Mind a kettőben a társadalmi csoportok ugyanolyan rangsorban vonulnak fel az olvasó előtt, de erkölcsi méltóságuk jellemzése teljesen különböző és a jelenetet ábrázoló szerző sem egyforma figyelmet tanúsít irántuk. A farizeusok, a zsidó arisztokrácia csoportja, a római felső rétegeknek — patres és primores equitum — felelnek meg, amelyeket Tacitus első sorba állít, mint az állam fényét és díszét ; az Evangéliumban pedig az új vallás hírnöke elítéli az arisztokráciát, amelynek nem lesz helye az eljövendő regnum deiben ; az evangélista minden reményét a középső és alsó néprétegekbe veti, amelyeket Tacitus „populi pars magnis domibus addita, clientes libertique" elnevezéssel határoz meg, itt pedig a katonák és a vámosok képviselnek (az Evangéliumban a „vámos" képletes kifejezés : a tisztségektől és kiváltságoktól megfosztott, szürke embereket jelöli, akik a felszabadított rabszolgák számára engedélyezett foglalkozásokat űzik, a kiskereskedőket, pénzváltókat, adószedőket). Tacitus ezt az emberfajtát csak akkor becsüli, ha valamilyen arisztokrata családhoz tartozik és vonzódik, az evangélistánál a „vámosok" önálló emberek, akiket előnyben részesít az arisztokratikus farizeusokkal szemben.

Végül, az Evangélium nem állítja szembe a nép romlatlan részét (pars populi integra) a szennyes csőcselékkel (plebs sordida), nem veti meg a tömeget, hanem az egész népet egyetlen kifejezéssel jelöli: λαός, ami megfelel a latin populusnak.

Még alkalmam lesz részletesebben beszélni a keresztény egyházban meghonosodott társadalmi nézetekről. Ezt az újszövetségi jelenetet csupán abból a célból idéztem, hogy a szembeállítás útján a lehető legvilágosabban meghatározzam azokat az olvasó- és hallgatórétegeket, amelyekhez az Antoninus-kor írói és szónokai fordultak, s megállapítsam felvilágosító programjuk szűklátókörűségét és korlátoltságát.

4. *A „Traianus magasztalása" mint a II. század eleji római társadalom legfelsőbb rétegei nézeteinek tolmácsolója*

Traianus császárt a szenátus a „legjobb" melléknévvel ruházta fel (az *optimus* jelző a legfőbb istennek, Jupiternek *optimus maximus* címéből eredt). Eutropius *Breviarium historiae Romanae* című műve (VIII, 5) megörökít egy szólást, amely minden trónra lépő császár köszöntésében és üdvözlésében szerepelt: „Légy szerencsésebb Augustusnál, jobb Traianusnál." Ez a császár nagyon szerette, ha hatalmának nagyságáról, isteni jellegéről szónokoltak, és a környezetéhez tartozó udvaroncok, szónokok és írók szívesen hódoltak e szeszélyének. A lába elé rakott bókok azonban manapság többet jelentenek a történetíró számára az udvari etikett apróságainál. Nagy politikai változásról tanúskodnak, arról, hogy Rómában gyökeret vert az egyeduralom.

Az ifjabb Plinius műve, mely *Panegyricus* („Traianus magasztalása") címen maradt ránk, kitűnő példája az efféle beszédeknek és írásoknak, amelyek Traianus hiúságának hízelegtek s ugyanakkor megfeleltek az akkori római társadalom legmagasabb rétegeiben elterjedt nézeteknek. A *Traianus magasztalásának* alapja az a beszéd volt, amelyet Plinius 100. szeptember 1-én mondott a szenátusban, abból az alkalomból, hogy őt Traianus consullá nevezte ki. A szerző később részletesen kidolgozta beszédét, és felolvasta barátai körében: míg a szenátus ülésén alig egy óráig tartott, most már három estét töltött be. Ebben a bővített alakjában, a római uralkodó hatalmáról szóló értekezés gyanánt jelent meg, *Panegyricus ad Traianum* címen; ez a cím utalás Isokratés „Panegyricus"-ára,

amelyben az i. e. IV. század elején élt athéni szónok az egész görög világhoz fordult.

A „panegyris" szó manapság fogalommá vált a túlzott dicséret jelölésére, amellyel valamilyen személyt halmoznak el. De ha rosszalló értelmet adunk ennek a szónak, akkor erről maga Plinius tehet, akinek féktelen tömjénezése elfelejteti e kifejezés eredeti értelmét és jelentőségét. „Panegyris" szó szerint: „az egész népnek szóló beszéd", és a görög köztársaságok politikai életéből ered, ahol a polgárság nagy tömegei hallgatták. Az egyeduralom meghonosulása idején Rómába kerülve, ez a kifejezés a mesterkélt, hangzatos irodalmi műfaj képzetét kelti. Plinius *Panegyricus*a az ősi köztársasági környezettől teljesen eltérő viszonyok között hangzott el: nem népgyűlésen (a comitia és a contio intézménye már egy évszázaddal azelőtt megszűnt), hanem a szenátusban, amely elveszítette korábbi szuverén jellegét s a kormányzat közigazgatási szervévé vált, mindenben engedelmeskedett az egyeduralkodónak és alig-alig hasonlított a régi köztársasági Róma intézményeire.

Plinius akkor mondta e beszédét, amikor Traianus princeps harmadik consuli évét kezdte meg. A consuli méltóság és a szenátus szerepe Traianus korában csak nevében emlékeztetett Róma régi köztársasági intézményeire; ez is puszta díszlet, jelkép volt, nem pedig valóságos politikai hivatal. A szónok azt a feladatot tűzte maga elé, hogy magasztalja Traianusnak az ősi törvényekhez és szokásokhoz való hűségét s ugyanakkor dicsőítse hatalmát, amely új alapon, isteni jogon épül. Innen ered a kettős terminológia, amely az egész művön átvonul: egyrészt megtalálhatók benne a hagyományos kifejezések — *patres conscripti, consules, cives, libertas* (szenátor atyák, consulok, polgárok, szabadság), *populus Romanus* (római nép); másrészt pedig olyan új szavak akadnak benne, amelyeket addig nem lehetett hallani Rómában — *aequata diis principis potestas; castus, sanctus princeps* (istenekhez hasonló hatalom; feddhetetlen, szent princeps).

A *Panegyricus* az istenekhez való fohásszal kezdődik, amelyet azzal magyaráz, hogy semmilyen emberi kezdeményezés sem lehet helyes, körültekintő és szerencsés a halhatatlan istenek segítsége és tanácsa nélkül, ha nem fohászkodnak hozzájuk. „Hozzád fohászkodunk, te legjobb, hatalmas Jupiter, ki egykor államunk alapítója voltál, most pedig őrzője *(antea conditorem, nunc conservatorem imperii nostri)*."

Az égi erők segítségül hívása után a szónok nyomban az iste-

nekhez közelálló, az „égből alaküldött" princepset köszönti: „Minő ajándéka az isteneknek *(munus deorum)* lehet még fennköltebb és nagyszerűbb, mint a tiszta lelkű, nemes szándékú, az istenekhez leghasonlatosabb princeps!" Majd kijelenti: „Szokássá tettük, hogy magasztaljuk princepsünk istenségét *(divinitatem)*." Még tovább pedig szemléletes képet fest: „Amikor a szentély bejárata előtt tolongó nép kiáltásokkal üdvözölt, amikor kitárult előtted a templom kapuja, azt lehetett vélni, hogy istent üdvözöl." (2. fej.)

Plinius Caesar Augustusnak nevezi Traianust: ez a két név az egyeduralkodó címe volt. Úgy köszönti a császárt, mint a tengerek és szárazföldek urát, békét és háborút rendelő parancsolót, mint princepset, akit a halhatatlan istenekével egyenlő hatalom illet. Ő a legfőbb erkölcsi tekintély a panegyricus írójának szemében; Traianus szerinte „minden ember atyja" *(publicus parens)*. (57. fej.) Ez az elnevezés annál inkább dicsőítő jellegű, mivel hasonlít a vallási formulához, amely Jupitert „a világ teremtőatyjának" *(parens mundi)* nevezi. (67. fej.)

Az uralkodó személye istenítésének záró akkordja: az a jóslat, hogy Traianus halálakor a mennybe emelkedik, ahol már vár istenné lett atyja (Nerva), aki ha nem is a csillagok között van, de mindenesetre közvetlen közelükben. (89. fej.)

A szónok mintha tudatára ébredne annak, hogy mennyire újszerű a császár hatalmának vallási jellegű értelmezése és személyének az istenek gyülekezetébe való emelése. A hellén egyeduralkodókon, a Ptolemaiosokon és az Antiochosokon ugyan könnyen rajtamaradt a „Megváltó" (*σωτήρ*)., „Megjelent isten" (*'Επιφανής*) és „Isten" (*θεός*) melléknév, de csak azért, mert a keleti fáraók és királyok örökébe léptek, akiket földi isteneknek tekintettek; Rómában azonban az uralkodó istenítése homlokegyenest ellentétes volt az ötévszázados szigorú köztársasági hagyományokkal, amelyek szerint a legfőbb hivatalnokok — hacsak forma szerint is — egyenlőek voltak a többi polgárral. Plinius azonkívül Cicero és Varro ékesszólásán nevelkedett, márpedig ezektől a szónokoktól teljesen idegen volt a hatalom birtokosainak istenítése. De Plinius szükségesnek tartja hozzátenni, hogy a császár hatalma — korlátlan volta ellenére — távol áll a zsarnokságtól: „Nem rabságunk, hanem szabadságunk, jólétünk támasza ő, és mi nem úgy hódolunk neki, mint valami istennek, mivel nem úgy beszélünk róla, mint zsarnokról, hanem mint princepsünkről, nem

úgy mint urunkról, hanem mint atyánkról." (2. fej.) „Te jól tudod — mondja a császárnak —, mennyire különbözik a zsarnokság a császárságtól. Te nem kényszerrel, hanem jó példával javítod ki alattvalóid hibáit és vétségeit." (45. fej.) „Ilyen princeps idején ugyanolyan kitüntetés szolgálni, mint a szabadság idején" (vagyis a köztársaság korában).

Tekintettel az ősi római tradíciókra, Plinius buzgón magasztalja Traianus köztársasági erényeit. „Te valamennyiünket egyformának tekintesz és magadat is mindenkivel egyenlőnek. Te csupán azért vagy több másoknál, mivel jobb vagy náluk." (21. fej.) A császár nagy érdemének tekinti consuli minőségében tanúsított magatartását: míg a zsarnok Nero és Domitianus néhány nappal beiktatása után lenézően hátat fordított a consulságnak, Traianus lelkiismeretesen teljesítette e méltóságával járó minden kötelességét, a törvény szabta napokon felment a *rostrum*ra (nyitott, nyilvános szónoki emelvény), s nem tartotta ezt méltóságán alulinak.

Különösen „meghatódik" Plinius Traianus consuli beiktatásának jelenetén: „A császár, Caesar Augustus, egyúttal főpap, ott állott a consul előtt (akinek helyébe lépett), az pedig zavar, ijedtség nélkül ült az előtte álló princeps előtt, mintha rég megszokta volna ezt a helyzetet; sőt mi több, ülve mondta el az eskü első szavait, a császár pedig nyomatékosan megismételte, és az istenek haragját kívánta önmagára és övéire, ha készakarva bármivel is megszegi esküjét." (64. fej.)

A Ptolemaiosok vagy a Seleukidák birodalmában természetesen egyetlen udvari szónoknak sem jutott volna eszébe, hogy ilyesféle bókokhoz folyamodjék, s áhítatosan idézze a régi Görögország archónjait és ephorosait.[1] Jegyezzük meg azonban, hogy a Traianus-kori Rómában a köztársasági múlt dicsérete csupán szónoki jellegű fogás volt, amely nyilván megfelelt az irodalmilag művelt közönség ízlésének. Végső sorban, mint Plinius beismeri, csak tetézte a hízelgést. Hiszen valósággal ezt mondta az uralkodónak: „Te, mindenható uralkodó, nem tartod megalázónak, hogy hódolj az ősi szertartásoknak; hogy nem veted meg őket, ebben hatalmad, isteni akaratod igazi nagysága nyilvánul meg."

A *Panegyricus* régies ízű fordulatai mindenben illenek e reánkmaradt műből kibontakozó konzervatív társadalmi programhoz.

[1] Archón = vezető; Athén kilenc főtisztviselőjének neve. Ephoros = felügyelő, hatósági személy a spártaiaknál.

5. *Plinius „Panegyricus"-ának társadalmi programja*

Plinius beszédének magabiztos hangja azzal magyarázható, hogy a római társadalom legfelsőbb arisztokrata rétegének képviselői előtt beszélt, akik mindenben együttéreztek vele. Joggal kérdezhetjük, hogy az ilyen társadalmi helyzetben levő embereknek minek kellett a korlátlan monarchia, milyennek kívánták látni, milyen intézkedéseket vártak, szorgalmaztak részéről. A *Panegyricus* pontosan válaszol ezekre a kérdésekre, minthogy dagályos, ünnepélyes szólamokon kívül igen világos, kézzel fogható megállapítások is akadnak benne, amelyek feltárják a római társadalom uralkodó osztályának érdekeit.

A *Panegyricus* úgyszólván aktuális, időszerű témáról íródott. 100-ban, négy évvel Domitianus uralmának megdöntése után, a római társadalom legfelsőbb körei ugyanis még jól emlékeztek a szeszélyes zsarnok terrorisztikus intézkedéseivel járó izgalmakra ; a száműzetésből visszatérők és mindazok, akik nemrég még rettegtek vagyonuk és életük miatt, most fellélegeztek, mert megszabadultak a halálos veszélytől.

A Domitianus zsarnokságával szemben táplált gyűlöletet tetézte sikertelen külpolitikájának elítélése ; ez a politika arra vezetett, hogy Róma tekintélye csökkent a „barbárok" szemében, s a birodalmat támadásuk fenyegette. Plinius úgy magasztalja Traianust, mint aki megmentette Rómát a veszedelemtől : szilárdságával, katonai művészetével megfékezte a vakmerő „barbárokat" és ismét Róma fő hatalmának elismerésére kényszerítette őket.

De még jobban magasztalja Traianust a belső rend helyreállításában szerzett érdemeiért. A besúgási rendszer, amelyre Domitianus uralma épült s amely a társadalom erkölcsi bomlását idézte elő, Traianus hatalomra lépésével szinte csodálatos módon eltűnt : „Ismét visszatért a barátok hűsége, a gyermekek tisztelete szüleik iránt, a rabszolgák engedelmessége *(reddita est amicis fides, liberis pietas, obsequium servis)*". Az utolsó pontot Plinius különösen hangsúlyozza : „A rabszolgák megint félnek uraiktól, engedelmeskednek nekik, és elismerik őket." Visszaemlékszik arra, hogy Domitianus besúgásra bíztatta a rabszolgákat uraik ellen, s megállapítja : „Most már a rabszolgák a mieink, nem ők a princeps barátai, hanem mi vagyunk az ő barátai, és a hon atyja nem úgy vélekedik, hogy ő drágább a mások szol-

gáinak, mint saját polgártársainak ... Te megszabadítottál valamennyiünket a házi vádlóktól, azáltal, hogy mindenkit a közjó közös zászlaja alá szólítottál, s megszűntetted az úgynevezett rabszolgaháborút *(servile bellum)*. Ezzel nekik nem kisebb szolgálatot tettél, mint uraiknak : az utóbbiaknak visszaadtad biztonságukat, az előbbieket pedig nemesebbekké tetted." (42. fej.)

A Római Birodalom egész irodalmában nem akad színesebb és őszintébb írás a rabszolgatartók társadalmi nézeteiről. A rabszolgák engedelmességét tartja a társadalom legfőbb pillérének. Róma új uralkodóját, aki előzte a rabszolgafelkelés veszélyét, olyan színben tünteti fel, mint aki rendkívüli állampolgári hőstettet vitt véghez, a közjó javára.

Plinius helyesli Traianus gazdaságpolitikáját. Bölcsnek, körültekintőnek találja, mivel egyformán gondoskodik a birodalom valamennyi országáról, és bőkezű a római néppel. „Nagy dolog ez, Caesar, és méltó a te szellemedhez : tehetséged erejével bőkezűséget ontasz, és valósággal közelebb hozod egymáshoz a legtávolibb országokat, csökkented a távolságokat, elhárítod a szerencsétlenségeket, támogatod a jósorsot és minden eszközzel arra törekszel, hogy amikor adományaidat szétosztod, a római nép minden tagja inkább érezze magát állampolgárnak, mint egyszerűen embernek."

Néhány éven át rossz termés volt Egyiptomban, a Római Birodalom fő éléskamrájában, és máris az a veszély fenyegetett, hogy nagy nehézségek lesznek a birodalom fővárosának kenyérellátásában. Ezt a veszélyt részben úgy hárították el, hogy Egyiptom helyett és mellett más gabonatermő országokat kapcsoltak be a birodalmi forgalomba, és a közszükségleti cikkek elosztása terén egyensúlyt teremtettek a birodalom valamennyi része között.

Plinius, a princeps e cselekedeteit a földi gondviselés megnyilvánulásaként ábrázolja : a birodalom ura a termékeket az egyik országból a másikba küldi, küzd az elemekkel, hogy elhárítsa a terméketlenséget, illetve annak gyászos következményeit, s bő termést varázsoljon elő, vagy legalábbis a bőség áldását.

Traianus gazdasági politikájának magasztalása során a *Panegyricus* szerzője nem csupán a princepsnek az egész birodalmat érintő intézkedéseire mutat rá, hanem teljes őszinteséggel beszél saját osztálya érdekeinek, szükségleteinek és kívánságainak kielégítéséről is. Dicsőíti a császárt, amiért nem sanyargatja az ősi, törzsökös nemességet, hanem helyreállította az arisztokráciát joggal megillető tisz-

teletet, amelyet megrendített Domitianus, ez a szeszélyes zsarnok. Az író Traianus érdeméül rója fel, hogy nem tartotta meg a császári uradalmak között azokat a birtokokat, amelyeket Domitianus kobozott el a kegyvesztett földesuraktól, hanem bőkezűen szétosztotta barátai és hívei között.

Nagy lelkesedéssel szól Plinius a császár két pénzügyi intézkedéséről, amely a rabszolgatartó osztály érdekeit szolgálta: az egyik megszüntette a súlyos örökösödési adót, a másik pedig állami támogatásról gondoskodott a földmívesek vagyontalan árváinak nevelésére. A ránk maradt feliratokból tudjuk, hogy az efféle segélyek folyósítása már Domitianus alatt elkezdődött; Plinius ezt elhallgatja, de miközben Traianust tünteti fel az emberbaráti intézkedés kezdeményezőjeként, kifejti ezt a teljesen reális célkitűzést is, amelyet a császár e nagylelkű segélyével szolgálni kívánt: ötezer főnyi testőrséget akart létesíteni, hogy hatalmának támasza legyen. (28. fej.)

*

A *Panegyricus* egyfelől bizonyságot nyújt arról, hogy Rómában meghonosodott az egyeduralom, másrészt pedig kifejti a rabszolgatartó nemesség vezető rétegének társadalmi programját; ennek a csoportnak azért volt szüksége erős hatalomra, hogy az megvédje érdekeit. Úgy fest, mintha az új dinasztia meghatározott egyesség következtében került volna hatalomra, s ennek során a római szenátus köré tömörülő rabszolgatartó nemesség vezető rétegei maguknak kedvező feltételeket szabtak volna. Mindkét fél rendkívül konzervatív követeléseket támasztott; sértetlenül maradjon a birodalom egysége, feltétlen központi hatalommal, továbbá vitathatatlan külső tekintéllyel; a belpolitikában pedig: semmit sem változtatnak a rabszolgatartó rendszeren, az arisztokrácia kiváltságain, és szükség esetén továbbra is alamizsnát adnak a római plebsnek.

Az új elmélet — a császár személyének istenítése és a hatalom vallási szentesítése — csupán a fennálló rend szent és sérthetetlen voltának megerősítésére szolgált. A *Panegyricus* unos-untalan ismétli, hogy a földi és a mennyei állapotok hasonlóak. „Vajon van-e valaki, aki boldogabbnak tarthatja magát minálunk, hiszen nekünk nem azt kell kérnünk, hogy az uralkodó szeressen bennünket, hanem csak azt, hogy az istenek is úgy szeressenek, ahogyan ő

már szeret bennünket." (74. fej.) „Úgy vélem, éppen így dönt el minden dolgot isteni akaratával a világmindenség atyja, midőn tekintetét a földre veti és arra méltatja az embereket, hogy sorsukat az isteni dolgokkal egyformán intézze." (80. fej.)

Mint a császár magasztalásának teoretikusa, Plinius vetélytársra lelt Dión Chrysostomos személyében.

6. *A görög és a római kultúra közeledése*

Dión Chrysostomosnak, Epiktétosnak és Plutarchosnak, a szónoki művészet, filozófia és történetírás e három kiváló művelőjének tevékenységében a görög és a római műveltség közeledését figyelhetjük meg. Mindhárman görög származásúak voltak, görögül beszéltek és írtak, de úgyszólván az egész birodalom közönségéhez szóltak. Elsősorban azonban a rómaiak tanítómesterei és felvilágosítói akartak lenni. E Keletről Nyugatra irányuló „szellemi bevándorlás" következtében kialakult az a közös görög—római világszemlélet, filozófiai, vallási, irodalmi és művészeti, társadalmi és politikai eszmevilág, amely később „pogányság" néven a keresztények támadásainak céltáblájául szolgál.

A görög gondolat nem teljes mélységében és sokrétű fejlettségében került a római talajra, hanem alaposan megcsonkítva: már hiányzott belőle a klasszikus korszak szabadgondolkodása, az ión iskola empirizmusa, a szofisták szkepticizmusa, Démokritos materializmusa, Aristotelés metafizikája; idealizmus és miszticizmus uralkodik benne, legfőbb tekintélye Platón és Pythagoras.

E kor görögjei már teljesen elfelejtették városköztársaságaik dicső múltját, a nagy vitázó és szavazó gyűléseket, ahol a polgárok teljhatalmú, kormányzó népnek tekinthették magukat. A demokrácia, Dión véleménye szerint öncsalás; gyönyörű eszménykép, kecsegtető név, amelynek azonban a valóságban nem akad megfelelő mása.

7. *Dión Chrysostomos „Beszédei a császári hatalomról" : az egyeduralom dicsőítésének görög változata*

Dión a bithyniai Prusában született és e város vezető arisztokráciájához tartozott, birodalmi szempontból pedig ahhoz az osztályhoz, amelyre a római kormányzat a provinciákban támaszkodott. Szónoki tehetsége, amely a Chrysostomos (Aranyszájú) nevet szerezte neki, messzire sodorta szülővárosától; foglalkozása az lett, hogy beszédeket mondott a legkülönbözőbb témákról, népes gyűléseken, főként ünnepségeken (például az olimpiai játékokon). Becsvágyó szándéka, hogy ne csupán a széles néptömegeket, hanem a vezetőket is oktassa — arra az elhatározásra indítja, hogy Rómában telepszik meg. Első próbálkozása azonban, amelyet Domitianus idején tett, kudarcot vallott. A gyanakvó zsarnok elűzte Diónt Rómából, s a filozófus kénytelen-kelletlen vándorbotot vett a kezébe.

Az Antoninusok — Nerva és Traianus — uralomra jutása szabadságot adott Diónnak és közelebb hozta áhított céljához : olyan állást kapott Traianus mellett, amelyre régóta vágyott. Valószínűleg munkásságának ebből az időszakából való az a négy beszéde, amelyek később a *Βασιλικά* vagy *περὶ βασιλείας* elnevezést kapta („Beszédek a császári hatalomról").

A *Basilikos*ok keletkezésük idejét és fő céljukat tekintve közel állnak Plinius *Panegyricus*ához : szintén az egyeduralom isteni jogának megindokolására törekszenek, és a görög—római társadalom legfelsőbb rétegeinek ajánlott politikai elmélet görög változatát mutatják be.

Mielőtt kifejteném Dión politikai nézeteit, szükségesnek tartom, hogy néhány szót szóljak arról, milyen rétegekkel rokonszenvezik s kiket tart ellenszenvesnek. Minderről más beszédeiben esik szó. Dión tiltakozik a rafinált, züllesztő városi kultúra ellen, és a falu egyszerű, egészséges életmódját eszményíti. Néhány beszéde, amelyet Olbia városáról mondott vagy írt, a Borysthénika gyűjtőnevet viseli (Olbia ugyanis a Borysthenés, a mai Dnyepr torkolatánál volt). E beszédeiben, talán a szkita szokások hatására az erdőben felnőtt, a zord természetben nevelkedett ember alakját rajzolja, aki vadászattal tartja fenn magát, mindenhez ért és nem függ senkitől. Dión azt az utópisztikus elgondolást vallja, hogy az embereknek vissza kell térniük a vidéki élethez, s akkor meggyógyulnak; ebből fakad az az eredeti terve, hogy a városokat

meg kell szabadítani a lakosság „felesleges" részétől, a „mohó és romlott" városi szegénynépet falura kell telepíteni, hogy a városi démoszból parasztok legyenek, akik a természet közelségében élve, szorgalmasakká és jóerkölcsűekké válnak majd, s merőben különböznek a városi „csőcseléktől".

Igen könnyen kideríthetjük, hogy mi volt az igazi oka Dión gyűlöletének a városi szegénynép iránt: a kormányzó, gazdag arisztokratacsoportnak ez az ideológusa néhányszor heves összeütközésbe került a köznéppel; azzal vádolták, hogy a város pénzét fényűző építkezésekre (szónoklati csarnok létesítésére) költötte, továbbá gabonával üzérkedett; egy ízben a kenyér árának emelésén felbőszült, az éhségtől eszét vesztett tömeg ostrom alá vette Dión és még egy dúsgazdag üzér házát és megfenyegette őket, hogy felperzseli mindenüket és mind egy szálig kiirtja háznépüket. „Aranyszájú" beszédeiben az életéért és vagyonáért való rettegés fennkölt erkölcsi formulákká változik, amelyeknek az a céljuk, hogy megőrizzék a fennálló, rangsor szerinti vagyoneloszlást, mint amely „természetjogon" vagy vallási színezetű törvényen alapul. Az államformákról és államfajtákról szóló fejtegetése, erényeiknek és fogyatékosságaiknak megfogalmazása, ami a *Basilika* tartalma, igen távol áll a görög köztársaságok klasszikus korszakának fogalmaitól, a három „normális forma" — monarchia, arisztokrácia, demokrácia — megkülönböztetésétől, amelyet elméletileg Aristotelés dolgozott ki s amely a legfelsőbb hatalom gyakorlójának meghatározásán alapul. Dión szemében csak az az állam eszményi, ahol mindent a vezetők fontolnak meg és végeznek, a nép pedig engedelmeskedik nekik. Ilyen az istenek országa, akik mind a legfőbb istennek engedelmeskednek. A többi állam egytől egyig tökéletlen és nem felel meg rendeltetésének.

A tökéletlen államok között kétségtelenül akadnak teljesen alkalmatlanok és olyanok is, amelyek közelednek ahhoz, amilyennek lenniük kell. E tekintetben négy típus különböztethető meg: 1. tökéletes állam, amely istenekből áll, ahol erény és igazságosság uralkodik; 2. kevésbé tökéletes, amelynek lakói értelmes lények, itt istenek uralkodnak, s az emberek engedelmeskednek; 3. a földi államok óriási többsége, amelyek nem felelnek meg az igazi állam rendeltetésének; 4. az utolsó csoport legkülönb tagjai, amelyek közelednek a tökéletességhez.

A *Basilika* úgy ábrázolja a monarchiát, mint olyan politikai formát, amely a legalkalmasabb a kozmosz, az égi, isteni világ har-

móniájának megfelelő, igazságos rend megteremtésére. Az igazságos rend fogalmának meghatározása végett Dión Platón tekintélyéhez folyamodik. De azok az eszmék, amelyeket átvesz tőle, nem politikai, hanem teológiai és erkölcsi tanítást tartalmaznak. Úgy véli, az állam szilárdságának az az alapja, hogy valamennyi polgára higgyen a lélek halhatatlanságában, a halál után mindenkire váró isteni ítéletben, a sírontúli jutalomban és büntetésben. Egy másik gondolata szintén Platón tanításán alapul: az uralkodó osztálynak és az egyszerű polgárok tömegének egyet kell értenie abban a kérdésben, hogy kit illet a legfőbb hatalom; ez az egység biztosítja az állam belső békéjét. Ilyen államban szilárd a jogrend, a hatóságok jóindulattal vannak a nép iránt, az anyagi jólét magas fokú. Az állam, Dión szerint, hajóhoz hasonlítható, amely csak akkor vészeli át szerencsésen a tengeri út minden veszélyét és juttatja utasait sértetlenül révbe, ha teljes összhang van a kapitány és az engedelmes matrózok között.

Dión politikai elméletének sajátos vonása az a javaslata, hogy az uralkodó mellé rendelt tudós tanácsos is részt vehessen a kormányzásban. „Örvendetes látvány — hangoztatja —, amikor a legfelsőbb hatalom tiszteletet tanúsít a szellem képviselői iránt. A nép javára történő uralkodás vágya azonban nem elég, *tudás* is kell. A királyok és az uralkodók mindig jól tudták ezt és arra törekedtek, hogy olyan tanácsosok álljanak mellettük, akiktől útbaigazítást kaptak, mit kell tenniük egy és más esetben. Agamemnonnak ilyen tanácsosa volt Nestor, a perzsa királyoknak a mágusok, az egyiptomi fáraóknak a papok, a keltáknak pedig a druidák szolgáltak tanáccsal." (Peri basil 4.)

Erre az „évszázados tapasztalatra" támaszkodva, Dión a tökéletes államrend megvalósítása végett azt ajánlja, hogy az uralkodó, a gyakorlati államférfi mellé az elméletben jártas filozófus kerüljön: az egyik tanácsokat ad, a másik pedig végrehajtja őket. Ilyen viszonyok között az igazi uralkodó nem a király, hanem a filozófus: voltaképpen ő kormányoz, a király csupán az ő útmutatásait követi, az ő szolgája; a király osztályrésze a külső tiszteletadás, a rangjával járó fény és pompa, az igazi érdem azonban a filozófust illeti.

Dión ezt a gondolatát fejti ki a negyedik „Basiliká"-ban, Sándor és Diogenés párbeszéde formájában. A cinikus filozófus politikai bölcsességre oktatja a leendő hódítót, aki nemsokára az egész világnak volt hivatva parancsolni. Dión a filozófust a társa-

dalom igazi vezetőjeként magasztalja, „államférfinak" (πολιτικὸς ἀνηρ) és „királyi férfiúnak" (βασιλικὸς ἀνήρ) nevezi.

A filozófus politikai szolgálata bonyolult és sokrétű : nemcsak az a hivatása, hogy megmagyarázza polgártársainak és a királynak az elvont politikai kérdéseket, hanem tanácsot is kell adnia a mindennapi élet konkrét eseteiben. Dión arról ábrándozik, hogy ne csak az állam központjában, hanem minden városában is legyen ilyen tanácsadó filozófus. Törvény rendelje el, hogy minden polgár — fiatal és érett korú egyaránt, sőt öreg is — tanuljon tőle, hallgassa meg oktatását, hogy végül művelt emberré váljék és megszeresse az igazságosságot. Az állam tökéletes jóléte csupán így érhető el.

Dión magas követelményeket támaszt a filozófussal, mint közéleti férfival szemben. A filozófusnak mindenekelőtt jó szónoknak kell lennie. Ez jogos és szükséges kívánság, minthogy minduntalan magyarázó beszédeket kell intéznie a néphez, vagy a kormányzó tanácshoz, vagy magához az uralkodóhoz. Hogy pedig beszédei meggyőző tartalmúak legyenek és alaposan megindokolhassa javaslatait és tanácsait, s ne csak a kiválasztott hallgatóság értse meg, hanem a nép is — a filozófusnak nemcsak mélyreható, hanem sokoldalú műveltséggel kell rendelkeznie.

Dión részletesen kifejti azt a tantervet, amelyet a népfelvilágosító filozófusnak követnie kell. A következő költőket ajánlja : Menandrost, Euripidést és főként Homérost, a bölcsesség e kútfőjét. A leendő közéleti férfinak ezenkívül tanulmányoznia kell a történelmet, olvasnia kell Hérodotos, Thukydidés műveit. Végül a sókratési iskola tagjai, kiváltképp Xenophón műveinek alapos tanulmányozását javasolja, mivel ez utóbbi mestere az elvont igazságok gyakorlati tanácsokká változtatásának.

8. *A Traianus-korabeli Római Birodalom uralkodó osztályának társadalmi és politikai nézetei*

Plinius és Dión nem találtak fel új politikai elméletet, csupán koruk és osztályuk nézeteit és felfogását fejezték ki. A társadalom legfelsőbb rétegeiből teljesen kiveszett a „politikai szabadság" vágya, s az a hajlandóság kapott lábra, hogy a legfelsőbb hatalmat szolgálják s engedelmeskedjenek az egyeduralkodónak ; ez pedig éppen azon rétegek érdekeinek volt hatalmas védelmezője, amelyek

kezében összpontosult minden gazdagság, melyet Tacitus e formulával határozott meg : „birtok, pénz, rabszolgák" (villae, fenus, servi)

Az egyeduralmat magasztaló teoretikusok (elég, ha a *princeps generis humani* — „az emberi nem vezére" kifejezésre utalok) távol voltak attól, hogy bármilyen, társadalmi vagy politikai reformot ajánljanak ; ellenkezőleg : azt tanácsolták, hogy mindent kövessenek el a fennálló rend megőrzésére, Dión pedig e konzervatív programot azzal próbálta igazolni, hogy a birodalom államrendje összhangban van a kozmosz törvényeivel, a világegyetemet alkotó elemek harmóniájával.

Az államjog e teoretikusai nemcsak általánosságban, hanem részletekben sem ajánlottak semmi újat, vagy legalább olyasmit, ami eltért volna a birodalom kormányzásában kialakult gyakorlattól. Diónnak az az eszméje azonban, hogy a „filozófust" közigazgatási jogkörrel kell felruházni, csupán első pillantásra látszik a hivatását imádó, művészetében bízó filozófus, a *Basilika* szerzője fantasztikus ötletének. Ha szemügyre vesszük a szónok környezetében tapasztalható állapotokat, vajon nem állapíthatjuk-e meg, hogy a közigazgatási és szellemi vezetésnek egy személyben való egyesítése megfelel annak az állami gyakorlatnak, amelyet Traianus alkalmazott, amikor Pliniust és Tacitust, a nagyszerű tudósokat és írókat provinciák helytartóivá nevezte ki?

Ha újszerűnek tekintjük a császár isteni jogának elismerését, akkor — mint már láthattuk — ebben csupán újabb érvet találunk a fennálló rend sérthetetlensége mellett. A caesarok személyének istenítése hamarosan igen nagy jelentőségre tett szert, amikor megkezdődött a Római Birodalom harca a keresztények ellen. Elegendő, ha csak azt említjük, hogy az új hit hirdetői „szent közösségüket" mint az eszményi elv uralmát állították szembe a „császár országával", amely a világi, földi, anyagi érdekeknek hódol s ezért istentelen. E szembeállítással a keresztények a legfőbb hatalmat, a princeps személyét sértették, akit „feddhetetlennek, szentnek, istenekhez hasonlatosnak" tartottak. A védelmük alatt álló rabszolgatartó arisztokrácia korántsem tekintette a császárságot kizárólag világi, polgári intézménynek : az uralkodókat az istenek közé emelték (divi), az államokat pedig az istenek országának (regnum deorum) tartották. A *lex de maiestate* — „a (császári) felségről, szóló törvény" — vallási jelleget öltött. A két hitvallás, a pogány és a keresztény, harca két egyház küzdelmévé vált : a hivatalos államegyház küzdött az ellenzéki, törvénytelen egyházzal.

A GÖRÖG—RÓMAI TÁRSADALOM ERKÖLCSFILOZÓFIAI ÉS VALLÁSI NÉZETEI A II. SZÁZAD ELEJÉN

Ha elismerjük, hogy az ifjabb Plinius és Dión Chrysostomos dolgozták ki a görög—római társadalom uralkodó osztályainak kedvező társadalmi és politikai elméletet, akkor ez osztály felfogását kifejező erkölcsfilozófiai és vallási nézetek szószólóinak Epiktétost és Plutarchost kell tekintenünk.

1. *Erkölcsi problémák Epiktétos filozófiájában*

Epiktétos származásában különbözik a Traianus-kor többi kiválóságától. Ifjúkorában ugyanis Nero kedvencének, a rabszolgából felszabadított dúsgazdag Epaphroditusnak volt a rabszolgája. Gazdája egy dührohamában akkorát sújtott rá botjával, hogy eltörte a lábát ; később azonban szeszélyes gazdája alapos filozófiai oktatást tett lehetővé Epiktétos számára, s így az ifjú felszabadulása után filozófia-tanár lett. Az Augustus-alapította Nikopolisban (Epirus) telepedett le, amely a görög és a római kultúra egybeolvadásának egyik gócpontja volt. Nyilvános felolvasásaival az egész birodalomban hírnevet szerzett. Jómaga nem hagyott hátra írott műveket, de *Ἐγχειρίδιον*-ja („Kézikönyv"), főként pedig számos beszéde messze földön közismert lett tanítványának, Arrianos történetírónak átdolgozásában.

Epiktétos a rabszolgatartó rendszer igen eredeti tanúja és bírálója. Rabszolga-múltjából megőrizte megvetését a fényűző környezet, a cifraság és a dölyfösség, a gazdag urak semmittevő életmódja iránt, de egyúttal azt a tudatot is, hogy a rabszolga

fölényben van urával szemben, aki az ő szolgálataitól függ. De nem haragszik a rabszolgatartókra, eszébe sem jut, hogy bosszút álljon azért a sok sérelemért és bántalomért, amelyet jómaga és sorstársai elszenvedtek. Tehát nem akarta aláásni a fennálló rend alapjait, nem volt a rabszolgarendszer támadó szellemű ellensége. Hiányzott belőle Spartacus világszemlélete és lendülete is. Élesszemű elemzésével csupán feltárta a rabszolgatartó rendszer társadalmi fonákságait, minduntalan szembetűnő oktalanságait, rámutatott az urakat s a rabszolgákat egyaránt sújtó, züllesztő hatására.

Epiktétosnak nem volt szándéka, hogy a fennálló rend bármilyen megreformálására serkentse a társadalmat. Azt tűzte ki feladatául, hogy erkölcsileg külön-külön neveljen meg minden embert. Beszédei sókratési modorú, meghitt társalgás alakját öltötték, amelyben egy képzelt személyhez intézte szavait.

A „Kézikönyv", Arrianos tolmácsolásában, két különböző kör elhatárolásával kezdődik: a „mi" dolgaink és „nem a mi" dolgaink (*ἡμέτερα καὶ οὐχ ἡμέτερα ἔργα*), vagy másként, az embertől „függő" és „nem függő" dolgok s viszonylatok. Az előbbihez tartoznak: *ὑπόληψις* (ítélet) *ὁρμὴ* (ösztön vagy cselekvési akarat), *ὀρέξεις* (vágyak vagy érzések, szenvedélyek), *ἔγκλισις* (nézetek megváltozása). A másodikhoz tartoznak: *σῶμα* (Epiktétos) ebbe a csoportba sorolja a testet, az egészséget, a betegséget, a halált), *κτήσις* (vagyoni helyzet), *δόξα* (a köz véleménye az emberről), *ἀρχαί* (az ember rendelkezésére álló hatalom, az általa betöltött tisztségek).

A „mi" dolgaink és „nem a mi" dolgaink között az a legfőbb különbség, hogy az előbbiekben az ember tetszése szerint cselekedhet — e dolgok „szabadok" (*ἐλεύθεροι*), mentek minden akadálytól; az utóbbiak tekintetében azonban az ember tehetetlen, mivel ezek a dolgok külső kényszertől függnek, mintegy idegenek *(ἀλλότρια)* az ember számára.

Cselekedeteiben, magatartásában az embernek világosan meg kell különböztetnie a tőle függő dolgokat azoktól, amelyek nem tőle függnek. Epiktétos azt a meggyőződést vallja, hogy az embert sújtó szenvedések nem valóságos érzésekből erednek, hanem megtörtént eseményekről való hamis elképzelésekből. „Az embereket nem maguk a dolgok izgatják, hanem a róluk alkotott ítéletek. Sókratés például úgy vélte, hogy nem a halál szörnyű, hanem a halál elképzelése." (5. fej.)

De ha az ember gondolatainak, ítéleteinek, képzeletének ilyen ereje van, akkor állandóan szem előtt kell tartani, hogy az emberben megvan a képesség mindezeknek irányítására, szabályozására. Ugyanez vonatkozik a vágyaira is. Rendkívül oktalanok azok, akik azon iparkodnak, hogy az események és a körülmények a számukra kívánatos irányban fejlődjenek: később majd sokat szenvednek, ha csalódnak reményeikben. „Ne arra törekedjél, hogy a dolgok úgy történjenek, amint kívánod, hanem azt kívánd, hogy a dolgok úgy történjenek, ahogyan történniük kell, és boldog leszel." (19. fej.)

Mindig, szüntelenül szem előtt kell tartani: „Feleséged, gyermekeid, barátaid és magad vagyona, élete és egészsége nem a tiéd és vissza kell adnod; olyan vagy, mint az utas, aki megszállt a fogadóban. Ezért nem szabad bánkódnod, sem bosszankodnod, ha elveszítesz valamit e javak közül. De ne is zúgolódjál sorsod ellen; mindegyikünk erkölcsi kötelessége, hogy elégedett legyen osztályrészével." (11. fej.)

Epiktétos egy másik hasonlattal is él annak megmagyarázására, hogy miként viselkedjék az ember azzal kapcsolatban, ami nem függ akaratától: mindegyikünk színészhez hasonlít, akire a színdarab szerzője bizonyos szerepet osztott ki; hogy hosszú-e vagy rövid, szegényt vagy sántát kell-e játszania, hivatali személyt vagy magánembert — ez nem az ő dolga, ő csak játssza kijelölt szerepét. (17. fej.)

Van egy harmadik hasonlata is, amelynek célja az, hogy az embert a legnagyobb óvatosságra és tartózkodásra ösztönözze. „Valósággal háborús körülmények között élünk. Legyőzhetetlen maradsz, ha kerülöd az olyan harcot, amelyben nem várhatsz győzelmet." (18. fej.) Ez azt jelenti, hogy az embernek nem szabad lekötnie magát a „külső" dolgok miatti gonddal, hanem mindennél jobban igyekezzék megőrizni belső függetlenségét. „Ha látsz valakit, aki tiszteletet, nagy hatalmat vagy más valami előnyt vívott ki magának, ne tartsd boldognak, ne csábítsa képzeletedet. Ha abban a körben, amely tőlünk függ (*ἐφ' ἡμῖν*), igazi boldogság lehetséges, nincs helye irigységnek, sem féltékenységnek; magad nem akarsz sem hadvezér, sem praetor, sem consul lenni, hanem szabad; a szabadon született, magasállású és gazdag ember pedig, aki szenvedélyeinek és kéjvágyának hódol, joggal tartható rabszolgának." (19. fej.)

Az ebből eredő általános következtetés teljesen nyilvánvaló:

„A szabadság egyetlen útja az, hogy ne törődjünk mindazzal, ami elérhetetlen számunkra." A *Kézikönyv* egy párhuzammal végződik, amely az átlagember észjárásával és magatartásával szembeállítja a „filozófus" gondolkodásmódját és élettörvényeit, akit az értelem vezérel és szilárd akarata van. Az átlagember szempontja és ismertetőjele a következő: a külső körülményektől és viszonyoktól várja hasznát vagy kárát. A filozófus szempontja és ismertetőjele pedig: csak önmagától várja hasznát vagy kárát. A filozófiában jártas embert ez jellemzi: „Senkit sem szid és senkit sem dicsér, senkire sem panaszkodik és senkit sem vádol; magáról sem beszél, mintha senki volna és semmit sem tudna. Ha nehézségbe vagy akadályba ütközik, csupán önmagát vádolja. Ha pedig valaki dicséri, csak mosolyog magában; ha meg valaki szidja, nem is szándékozik védekezni."

Aligha akad ennél pontosabb megfogalmazása a rossz eltűrését, az alázat, a hallgatás, a béketűrés passzív erényét hirdető tanításnak.

2. *A késői sztoicizmus világszemléletének jellemvonásai*

Epiktétos filozófiájának legfeltűnőbb vonása: individualista jellege. Az igaz életre szólító intelmeiben nem esik szó a köz javáról, a népről, a társadalomról. Az önnevelést, az értelem és az igazság elvei jegyében történő önképzést tekinti célnak, s aki erre törekszik, az az ember rendeltetését teljesíti.

Intelmeiben Epiktétos ugyan nem feledkezik meg a felebaráti szeretet, a nemes és közhasznú dolgok említéséről, de nem ez legfőbb parancsolata, hanem csupán részlet az egyén erkölcsi tökéletességének elérésében. Erkölcsi tanítása nem követel áldozatos életet, az embernek nem kell odaadnia vagyonát felebarátjának; a tökéletesség eléréséhez elegendő a tisztaság, a nemes szándék, a helytelen cselekedetektől való tartózkodás, az alantas örömök elvetése; a legfontosabb pedig a lélek nyugalmának megőrzése és a tiszta lelkiismeret.

Epiktétos erkölcsfilozófiájának másik jellemvonása sajátos optimizmusa, amely két irányban nyilvánul meg: először abban, hogy értelmesnek és harmonikusnak tartja a világrendet és az emberiség minden nyomasztó baját a rossz szándékú emberek értelmetlen viselkedésének tulajdonítja; másodszor pedig abban,

hogy elismeri a szabad akaratot, amely isten ajándéka és szembe tud szállni a bajokkal.

Tanításának e két, említett sajátossága mellett (az erkölcsi tökéletesség elérésének individualista módja, valamint az az optimista meggyőződése, hogy a rossz legyőzhető az értelmes akarat által),egy harmadik jellegzetes vonása is van erkölcsfilozófiájának: elutasítja a nyílt, tevőleges harcot az emberiséget sújtó rossz ellen, hiányzik belőle az aktivitás, ehelyett a szemlélődő életmódot, a fásultságot, a szenvtelenséget, a rossz eltűrését hirdeti — olyasfélét, mint ami a nirvána tanítása az indiai buddhizmusban.

Epiktétos erkölcsfilozófiájának mindhárom vonása teljesen érthetővé válik, ha elképzeljük magunknak, milyen hallgatósághoz szólt, kiknek a hangulatát igyekezett ellesni, kiknek adott intelmeket és tanácsokat.

Ebben az időszakban a római rabszolgatartó társadalom legfelsőbb rétegei a rabszolgarendszer válságának nyomasztó súlyát érezték, sok nehézséget és aggodalmat éltek át a rabszolgák számának megfogyatkozása következtében, új módszereket kerestek a munka termelékenységének fokozására, mivel ettől függött jólétük. Epiktétos állhatatosan unszolja a rabszolgatartó osztály tagjait, vegyék fontolóra az általános helyzetet, és lássák be, hogy a nehézségek és bajok oka: az emberek mértéktelen igényei, féktelen szenvedélyei és vágyai, valamint igazságtalan, erőszakos cselekedetei. Az addig büszke arisztokrácia, a társadalmi válságtól riadtan, megengedi az egykori rabszolgának, aki sokat szenvedett ura kegyetlen bánásmódjától, hogy nyilvánosan kimondja a keserű igazságot, s meghallgatja erkölcsi vádjait. A sztoikus filozófus ez esetben kemény kritikusnak, szigorú bírónak mutatkozik. Elvi szempontból félelmetes és könyörtelen. Egyik beszélgetésében azt fejtegeti, miként kell cselekedni isten tetszésére, s így szól a rabszolgái életét megkeserítő úrhoz: „Te magad vagy rabszolgalélek! Hát nem akarod felismerni a testvéredet, Zeus ivadékát, aki ugyanabból az isteni magból származik és szintén égi eredetű?"

Epiktétos azonban nem tanúsít ellenzéki magatartást azzal az osztállyal szemben, amelyet bírál. Sztoiczmusa a gyakorlatban ízig-vérig konzervatív. Jóllehet erkölcsfilozófiája azt tanítja, hogy minden ember természettől egyenlő, az erkölcs e szószólója sosem említi a rabszolgák felszabadításának szükséges, sőt még kívánatos voltát sem. Általában nem javasol semmilyen társadalmi reformot.

A társadalom felépítése maradjon a régi, rangsor szerinti, maradjon meg az egyenlőtlenség, egyesek uralma másokon. A gyógyulás csak a belső, erkölcsi megújulástól, az egyén átnevelődésétől, a társadalom egyes tagjainak önképzésétől várható. Ilyen alakjában a sztoikus erkölcstan teljesen elfogadható volt az uralkodó osztály számára, és maga a kormány is örömmel üdvözölte terjedését. Az egyén buzdítása önnevelésre, az aszkétizmus hirdetése, a jámbor szemlélődő életmód — mindez teljes összhangban volt a politikától elzárt, elszokott, szétforgácsolt társadalommal, amelyben az egyeduralkodó vállalta a „közjó" minden gondját.

A sztoikus filozófia már az i. e. II. század derekén vallási színezetet öltött abban a körben, amelybe az ifjabb Scipio, barátja, Panaitios és ennek tanítványa, Poseidonios tartozott. Epiktétos beszélgetéseiben a sztoicizmus a cinikus iskola (Antisthenés és Diogenés) aszketikus tanításával kiegészítve, keveredve jelentkezik, s még nagyobb adag teológia van benne, mint Poseidonios rendszerében, amelyet annak idején Cicero népszerűsített. Epiktétos nagyon szeret a „gondviselés"-ről beszélni, arról a jótékony befolyásról, amelyet a legmagasabb isteni erő fejt ki szerte a világon és az ember egyéni életében. *A gondviselésről* című beszélgetése patetikus hasonlattal kezdődik: „Zeustól származnak az istenek és az emberek; ha elfogadod ezt a tételt, van mivel büszkélkedned: gondold csak el, milyen magasra emelkednél, ha a caesar fiává fogadna." Ezután jámbor prédikáció stílusában folytatja: „Lényünk kettős, nyomorúságos testből áll és értelemből meg akaratból, amely isteni eredetű."

Epiktétos szívesen beszél ember és isten rokonságáról. *Az ember istennel való rokonságának következményei* című beszédében megállapítja: „Ha megértetted a világberendezés titkát és annak a legmagasabb, leghatalmasabb szövetségnek a nagyságát, mely az embereket összeköti istennel — mivel nemcsak atyád és nagyatyád származik istentől, hanem minden, ami él és növekszik a földön, kiváltképp pedig az értelemmel megáldott lények — és ha tudod, hogy csupán ez utóbbiak képesek igazán egyesülni istennel, mert éppen az értelem fűzi a legszorosabban hozzá őket — akkor miért ne tartanád magad a világ polgárának, miért ne tekintenéd magad isten fiának?" *Isten mindent lát* című beszélgetésében a filozófus azt a meggyőződését fejezi ki, hogy „isten minden ember mellé védőszellemet állított, aki soha, egyetlen percre sem húnyja le a szemét, akit semmivel sem lehet elámítani".

A gondviselésről című művében Epiktétos valóságos himnuszt költ isten fenségéről és jóságáról: „Minden alkalommal dicsérnünk kell istent, forró hálát kell mondanunk neki, amiért képessé tett arra, hogy felismerjük alkotásainak célját és méltóképp használjuk őket... ugyan mi mást tehetnék én, sánta öregember, mint hogy dicsérjem istent? Ha csalogány volnék, énekelnék, mint a csalogány. Ha hattyú volnék, énekelnék, mint a hattyú. Én azonban értelmes lény vagyok, ezért magasztalnom kell istent. Ez a rendeltetésem: én teljesíteni fogom, s nem hagyom el kijelölt helyemet, míg erőmből telik. Én mindannyiotoknak azt ajánlom, ti is csatlakozzatok ehhez a kardalhoz!"

3. *Epiktétos tanításának osztálykorlátjai*

A sztoicizmus, keletkezése óta a tehetős, vagyonos társadalmi rétegek érdekeit tolmácsolta. Amikor a sztoicizmus (az úgynevezett „középső sztoa") eljutott Rómába, hamarosan megnyerte a köztársasági társadalom legmagasabb köreinek tetszését: az ifjabb Scipio, Varro és Cicero is a sztoikusok barátai voltak. Még az egyeduralom megszilárdulása idején kialakuló kései, „harmadik" sztoicizmus is talált követőket a vagyonos rabszolgatartók között, jóllehet a cinikus iskola aszketikus tanításával keveredett és legbuzgóbb hirdetője egy rabszolga volt, aki megsínylette ura dühét.

Valamennyi példa, amelyet Epiktétos beszédeiben említ, az arisztokrácia életéből való. De hát volt-e értelme, hogy a szegény embereknek, a rabszolgáknak hirdesse az önzés és a nagyravágyás elfojtását, tolmácsolja nekik, hogy ne fussanak tisztelet, kitüntetés, érdemrend után, mikor az élet e javai amúgy is elérhetetlenek voltak számukra? És talán helyénvaló lett volna a nincsteleneket, a megalázottakat, az elnyomottakat és jogfosztottakat annak bizonygatásával vigasztalni, hogy mindenkiben a legfőbb „Világértelem" egy parányа él, s mindnyájan birtokában lehetünk a hajthatatlan akaratnak, amelynek révén felülkerekedhetünk minden szerencsétlenségen és szenvedésen?

Kétségtelen, hogy a szegények és a rabszolgák körében a sztoikusok erkölcsi filozófiájánál sokkal nagyobb sikert kellett aratnia a kereszténységnek eszkatológiai tanításával, amely azt hirdette, hogy hamarosan elkövetkezik isten ítélete, s „az elsőkből utolsók lesznek, az utolsókból elsők".

Epiktétos erkölcsfilozófiája korlátozottságának felismerése a történetíró számára azért fontos, mert fényt derít arra a rendkívül szoros kapcsolatra, amely a sztoikus tanítás és az uralkodó osztály körében elterjedt nézetek között volt. A rabszolgatartó rendszer válsága arra késztette a legműveltebb és legeszesebb birtokosokat, hogy elgondolkodjanak rabszolgáik helyzetén. A sztoikus-cinikus tan hirdetője számos tanáccsal szolgál nekik : önnevelés, értelmes önmegtartóztatás, lelki nyugalom és egyensúly kialakítása ; a rabszolgának pedig azt ajánlja, hogy legyen szelíd és igazságos.

Mindezek a kívánságok, a sztoicizmus erkölcsi követelései azonban — mint már említettük — egytől egyig individualista jellegűek, s nem érintették a rabszolgatartó rend alapjait : más dolog a magasztos ideál és más az érvényes törvény. Így lett a késői sztoicizmus a görög—római társadalom rabszolgatartó értelmiségének világnézetévé, egyúttal pedig a kormány politikájának irányelvévé. E kapcsolat fényes bizonyságát találjuk Antoninus Pius császár rendeleteiben, amelyek többé-kevésbé korlátozzák az uraknak azt a jogát, hogy rendelkezzenek rabszolgáik életével.

4. *Plutarchos vallásfilozófiai tanulmánya : „Isisről és Osirisről"*

Időszámításunk II. századában egy másik vallásfilozófiai rendszer is kialakult, amelyet Epiktétos kortársának Plutarchosnak *De Iside et Osiride* („Isisről és Osirisről") című tanulmányából ismerhetünk meg.

Plutarchos *Párhuzamos életrajzai*ban sosem lépi át a görög—római világ határát ; még olyan jeles történelmi személyekről sem emlékezik meg, mint Hannibal vagy pontusi Mithridatés. E tanulmányában viszont olyan országra fordítja figyelmét, amely a görögök és a rómaiak szemében egyaránt egzotikus volt, s Görögországon és Rómán kívül keresi a bölcsességet. Mélységes tisztelettel emlékezik meg Zarathustra filozófiájáról ; továbbá érdekes megjegyzéseket tesz két kisázsiai népfaj, a phrygek és paphlagonok vallásairól.

Isis és Osiris istenekről szóló tanulmányában magasztalja az egyiptomi vallást, s elismeri, hogy mély bölcsességet tartalmaz. Az egyiptomi vallás előtti hódolat terén Plutarchosnak nagyszerű elődei vannak, és csak velük összehasonlítva állapíthatjuk meg felfogásának eredetiségét és újszerűségét.

A görögök szoros ismeretsége Egyiptommal már az i. e. VII. században kezdődött, amikor Psammetichos, a Saisi-dinasztia megalapítója, görög zsoldosok segítségével jutott hatalomra. Azóta a görögök körében egyre nőtt a vonzalom az egyiptomi kultúra iránt ; két évszázad múlva Hérodotosnál már valóságos egyiptomániává fajul. Bár humorosan megjegyzi, hogy az egyiptomiaknál minden másként van, mint a többi népnél : a nők a mezőn dolgoznak, a férfiak pedig odahaza üldögélnek, vásznat szőnek, — ennek ellenére mégis hódol az egyiptomi vallás nagysága előtt. Azt a meggyőződést vallja, hogy az egyiptomiaknak és a görögöknek ugyanazok az isteneik, csak az egyiptomiak istenei ősrégiek, a görögökéi pedig későbbi eredetűek, idegenből átvettek. „Az egyiptomiak nem vettek át semmit a hellénektől, különben nemcsak a hellénektől nem, hanem egyetlen más néptől sem." (Hérod., II. 91.) Az egyiptomi történet időrendjének összeállítása során Hérodotos ezredévekkel mér, a görög történelemben pedig csupán századokkal : a tizenkét főisten vallása — mint írja — „tizenhétezer évvel Amasis (i. e. VI. sz.) uralkodása előtt, jelent meg Egyiptomban ; Homérosnak és Hésiodosnak, a görög vallás megteremtőinek működését viszont saját koránál mindössze négy évszázaddal régebbre teszi. Az egyiptomiak Zeusnak megfelelő, legfelsőbb istene Amon ; fő istenségként azonban, amelyet országszerte tisztelnek — szemben a többi, helyi jelentőségű istennel — Isist és Osirist említi, akiknek a görögöknél, Hérodotos szerint, Démétér és Bakkhos (vagy Dionysos) felel meg.

Az egyiptomi vallás ősi múltjáról, eredetiségéről és bölcsességéről való elképzelés szilárd hagyománnyá válik a görögök tudatában. Az a legenda kap lábra, hogy a régi görög törvényhozók, Pythagoras, Lykurgos és mások, ellátogattak Egyiptomba. Az i. u. II—III. században kialakult pythagorasi matematikai-filozófiai iskola megalapítói misztikus geometriájukhoz az egyiptomi vallás képeiben kerestek igazolást. A szabályos idomokról, egyenlő oldalú háromszögekről, négyzetekről, kockákról szóló tételeket az egyiptomi istenek nevével és sorsával kötötték egybe. Az i. e. I. század második felében szicíliai Diodoros ugyanúgy eszményíti az egyiptomi vallást, mint Hérodotos, elődje felfogását azonban új vonással gazdagítja : szerinte Isis és Osiris nemcsak a világ ura, hanem Egyiptom legrégibb uralkodója és törvényhozója. Osiris volt az első, aki megszüntette az emberevést a földön ; Egyiptomban ő alapította a százkapujú Thébát, amelynek védnöke később Amon lett. Osiris tetterős,

becsvágyó volt, Isis pedig mindenben rendet és igazságosságot követelt.

Ezek az első lépések az egyiptomi istenek történelmi alakokká változtatására a görög irodalomban. Diodoros az általa rajzolt képeket természetesen nem maga találta ki ; valószínűleg megfeleltek a korabeli egyiptomi teozófiának. Plutarchos még nagyobb mértékben alkalmazza az egyiptomi istenek történelmi személyekké változtatásának módszerét.

Nem nagyon egyszerű megmagyarázni Plutarchos álláspontját, amelyet az egyiptomi hit „propagálójaként" vall. Síkraszáll a materialista világszemlélet ellen, amely Démokritos, Epikuros és Lucretius kora óta terjedt el a görög—római társadalomban. Plutarchos buzgón fáradozik azon, hogy visszahozza a régi jámborságot, mint maga mondja „helyreállítsa az istenek tiszteletét", de a gyakorlatban nagy nehézségekbe ütközik. Jómaga a filozófiai művelődés iskoláját járta ki, világnézete : az értelem vallása. Most viszont egy archaizmusokkal teli, konkrét vallást kell ajánlania a művelt görögök és rómaiak széles rétegeinek. E kettő között — a vallás helyreállítását szolgáló, általános program absztrakt formája és az ősi mitológia konkrét kifejtése között — nincs átmenet, sem logikai kapocs ; a második csupán forma szerint követi az elsőt. Az előadás során azonban fokozatosan mégiscsak létrejön ez a hiányzó belső láncszem : Plutarchos magyarázatában igyekszik kimutatni, hogy mélységes filozófiai értelem van a világ legősibb vallásának mítoszaiban és szertartásaiban.

A bevezetésben Plutarchos általános vallási felfogását fejti ki : „Az értelemmel bíró embereknek (*νοῦς ἔχοντες*) minden jót az isteneknél kell keresniük, főként pedig az istenek megismerésére kell törekedniük, mivel ez elérhető az ember számára . . . Az istenek tiszteletének nem abban kell megnyilvánulnia, hogy aranyat és ezüstöt ajándékozunk nekik, vagy félünk mennydörgésüktől és villámaiktól, hanem abban, hogy helyesen megismerjük őket." (1. fej.) Majd így folytatja : „Nincs magasztosabb dolog annál, mint ha valaki az igazságra törekszik, főként arra, amely az istenekkel kapcsolatos és az isteni lényeg megismerésének vágyát sugározza, mivel a bölcsesség tanulmányozása : az igazi istentisztelet visszaállítása ; e törekvés sokkalta emelkedettebb, mint bármilyen aszketikus gyakorlat vagy templomi szolgálat." (2. fej.)

Plutarchos ezután rátér az egyiptomi vallás központi mítoszának kifejtésére : Isis és Osiris sorsára, akiket a föld uraiként ábrázol.

„Osiris születésekor a legfelsőbb isten hallatta szavát: hangosan kihirdette, hogy megszületett a nagy jótevő király. Osiris uralkodásának kezdete arról nevezetes, hogy megszabadította az egyiptomiakat nyomorúságos, állati életmódjuktól, megtanította a föld gyümölcseinek élvezésére, törvényeket adott nekik, az istenek tiszteletére oktatta őket. Ezután vándorolni kezdett szerte a világon, hogy más népeket is értelmes életre térítsen; e munkája során sehol sem alkalmazott fegyvert, hanem a meggyőzés eszközeit használta s a művészet minden formájával igyekezett hatni az emberek képzeletére." (13. fej.)

A görög filozófus történeti eseményként említi Osiris pusztulását, amely uralkodása huszonnyolcadik esztendejében vetett véget földi életének. Féltestvére, Typhon barátságot színlelve, összeesküvést szőtt ellene. Társai tettetett kedvességgel művészien díszített szarkofágot ajándékoztak Osirisnek; s mihelyt Osiris beléfeküdt, hogy megmérje nagyságát, Typhon és cinkosai nyomban rácsapták a fedelét, gyorsan lezárták a koporsót és hajnalban a Nílusba vetették, hogy a folyó a tengerbe vigye. A tenger azonban visszasodorta a ládát és Byblos[1] környékén partra vetette; a koporsó Osiris testével megrekedt a folyóparti nádasban; cserje nőtt rajta, amely hamarosan nagy, terebélyes fává változott. Elsőnek a folyami szatírok és faunok fedezték fel és ezt nagy zajjal elhíresztelték. Byblos királya meglepődött a láda szépségén, megparancsolta, hogy tisztítsák meg a bozóttól és szállítsák udvarába. A szarkofágot a palotája boltozatát tartó egyik oszlop tövében helyezte el. Isis titokzatos módon értesült erről; egyszerű asszonynak öltözött és a király szolgálatába állt, újszülött kisfiának szoptatós dajkájaként. A csecsemőt tűzben fürdette, hogy halhatatlanná tegye; a szülők azonban megtiltják az ijesztő varázslatot. Az istennő ekkor felfedte kilétét, és amikor elbúcsúzott a királytól, arra kérte, hogy adja neki az oszlop kő-alapzatát. Isis magával vitte a szarkofágot, felnyitotta, Osiris testét halotti lepelbe öltöztette és bebalzsamozta, majd megsiratta. Már a temetésre készült, amikor Typhonnak sikerült rászednie az istennőt. Távollétében tizennégy részre vágta a holttestet és szanaszét szórta. Isis számára pedig elkezdődött a gyötrelmes keresés időszaka. Végül megtalálta Osiris valamennyi részét és egy testté egyesítette. Ahol egy-egy testrészre bukkant, kápolnát vagy templomot állított. A helybeli lakosok pedig

[1] Ősi föníciai város a tengerparton. Mai neve Dzsebel. — (A ford.)

mindegyik szentélyt Osiris igazi sírjának tekintették, aki az alvilág királya lett.

Amikor Plutarchos ezt a görög vallási felfogásnak oly idegen mítoszt tolmácsolja, meg akarja óvni az egyiptomi hitet mindenféle gúnyos kétkedéstől. Ezért olyan megjegyzést tesz, ami vitákban jártas teológusra vall: közli, hogy az elmondott csodákat a maguk mélységesen titkos értelme szerint kell magyarázni; aki szó szerint elfogadja, az babonába esik δεισιδαιμονία a babona pedig rosszabb, mint az istentelenség.

Osiris halála csupán rövid földi létének vetett véget; ezután újjászületett, nem földi, örök életre támadt fel. Egyiptomban minden évben megünnepelték Osiris feltámadását. Újjászületését az egyiptomiak kettős értelemben fogták fel: Osiris, eltemetése után a földalatti birodalomba vonul s isten lesz, aki az alvilágba költözött holtak árnyain uralkodik; másrészt pedig újjászületik egy új istennek, fiának, Hórosnak személyében, akit Isis hoz világra. Hórosnak az a feladata, hogy bosszút álljon atyja szenvedésiért; Osiris egy időre elhagyja föld alatti birodalmát, hogy kioktassa fiát a hadi mesterségre; Hóros három ízben legyőzi Typhont, de nem tudja végképp elpusztítani.

Miután Plutarchos elmeséli az isten szenvedéseinek, halálának és újjászületésének egyiptomi változatát, belátja, hogy a görög tudomány szempontjából is meg kell vizsgálnia ezt a kérdést. Kijelenti, hogy ellensége az olyan hideg, kritikus elméknek, akik az isteneket embereknek, királyoknak, hadvezéreknek tartják, akiket haláluk után istenként tisztelnek. Plutarchos véleménye szerint Isis, Osiris és Typhon történetét nem emberek és nem istenek, hanem démonok cselekedeteinek és viszontagságainak kell tartani (25. fej.) E másodrendű istenek között akadnak jók és gonoszak. Isis és Osiris kiváló erényességük következtében emelkedtek az istenek közé, akárcsak Bakkhos és Héraklés, jelenleg pedig joggal tisztelik őket istenek és démonok gyanánt is: mint istenek, a világ legfőbb irányítóinak gyülekezetébe tartoznak; mint démonok (félistenek) pedig különös erővel rendelkeznek földön és föld alatt egyaránt. (27. fej.)

Az egyiptomi vallás magvát alkotó, legfontosabb mítosz kifejtése után Plutarchos terjedelmes és igen bonyolult magyarázatokba bocsátkozik. Be akarja bizonyítani, hogy bár az egyiptomi hit és szertartás az ország bizonyos helyeihez fűződik, mégis egyetemes jelentőségű, az egész emberiségre kiterjedő, s nemcsak

a külső anyagi világ valamennyi jelenségére, az égitestek mozgására, a föld felszínén bekövetkező változásokra ad magyarázatot, hanem a legfőbb erkölcsi és filozófiai igazságokra is.

Plutarchos művének szétesö, tarka, s nem mindig következetes okfejtésű, „elméleti" második részéből — mely az első, „történeti" részt követi — igyekszünk leszűrni az író legfontosabb, legjellegzetesebb megállapításait.

1. Plutarchos a görög vallásban megleli az isten szenvedéseiről, haláláról és újjászületéséről való egyiptomi elképzelés tökéletes mását. „Osiris azonos Bakkhosszal... A titánok támadása és az úgynevezett vaksötét éjszaka megfelel Osiris előbb vázolt kalandjainak, feldarabolásának, majd új életre ébredésének." (35. fej.)

Az isten halála és újjászületése kissé más alakban, az évszakok váltakozásával kapcsolatban, megtalálható két kisázsiai nép kultuszában. „A phrygek azt állítják, hogy télen az isten alszik, nyáron pedig feltámad álmából, ezért két ünnepséget tartanak, vidám szertartással: az isten álomra térésekor, valamint felébredésének tiszteletére. Paphlagóniában az a hit terjedt el, hogy az isten télen bilincsbe verve, tömlöcben él, nyáron pedig visszaszerzi szabadságát és mozgásba jön." (69. fej.)

2. Plutarchos nagy jelentőséget tulajdonít annak a mítosznak, amely Osirist és Typhont két ellentétes erőként tünteti fel: az egyik életet ad, a másik rombol, és szüntelenül harcban állnak egymással. „A legtudósabb egyiptomi papok azt állítják, hogy Osiris nemcsak a Nílus folyót jelenti, hanem általánosságban a nedvesség erejét, amely elősegíti a föld termékennyé tételét; ezért az istenek, a nap és a hold nem szekéren járnak az égen, hanem csónakon." (33. fej.) „Azt is állítják, hogy Homéros, utána pedig Thales is tőlük, az egyiptomiaktól vették át azt a tanítást, hogy minden létező a vízből ered." (34. fej.)

Az egyiptomiak természetbölcseletén magától értetődően a Nílus-völgy viszonyainak hatása látszik; ez a vidék közvetlenül a sivataggal határos. A trópusi nap nem annyira szeretetet, mint inkább félelmet kelt az emberekben, mivel kiszárítja a talajt: ezért Typhon befolyása alatt áll. Más a szelíd fényű hold, amely az egyiptomi teológusok vélekedése szerint, a legszorosabb összefüggésben van a talaj nedvességének terjedésével, s ezért Osiris birodalmához tartozik. A két szemben álló erő közti különbség szemléltetően megmutatkozik a színükben is: Typhont halvány-

vörösnek kell képzelni, ami a sivatag színe, Osirist pedig feketének, amilyen a Nílus által öntözött, termékeny feketeföld.

Az Osiris pusztulásáról és feltámadásáról szóló mítosz közvetlen kapcsolatban van a Nílusnak, az ország táplálójának időszakos áradásával és apadásával. Ha bizonyos években az áldásos árvíz nem következik be, vagy megkésik, ezt Typhon gaz ármányának kell tulajdonítani, aki feltartóztatta a zivatarfelhőket, amelyek a Nílus felső szakaszára zúdítják terhüket, hogy megújítsák a folyam erejét.

3. Plutarchos gondolatmenetében Isis, Osiris és Typhon éppúgy szemben áll egymással, mint a fizikai természetben: az első kettő mindenütt a pozitív, alkotó, értelmes elvet terjeszti, az utóbbi pedig a negatív rombolást. Erre az ellentétre az istenek neve is utal. Plutarchos ugyan a görögöket az egyiptomiak tanítványainak tartja, az egyiptomi isteneket mégis görög nevekkel ruházza fel. Szerinte „Isis" görög szó és a legfőbb bölcsességet jelenti; Görögországban valójában három megtestesítője van: Démétér, minden élő anyja a földön, Persephoné, az alvilág királyának hitvese és Prometheusnak, a legokosabb élőlénynek leánya (3. fej.). Typhon neve viszont a normális életbe behatoló értelmetlenségre és oktalanságra utal.

4. Felvetődik a kérdés, milyen kapcsolatban van egymással az alkotó és a romboló erő, a jó és a rossz elv a világon. Plutarchos a dualizmusra, a két elv, a pozitív és a negatív közti örök ingadozás elismerésére hajlik. „Hiszen nemcsak az aszály, a szél, a tenger és a sötétség tulajdonítható Typhonnak, hanem általában mindaz, ami káros és pusztító az életben, a természetben. Nem lehet az élettelen anyagból magyarázni mindennek az eredetét, ami csak létezik a világon, mint ezt Démokritos és Epikuros teszi, de a sztoikusok tanítását sem lehet elfogadni, akik az értelmet és a gondviselést, amely nem anyagból való, ismerik el egyetlen, korlátlanul uralkodó és irányító erőnek a világon. Továbbá, lehetetlenség azt feltételezni, hogy bármi kétségtelenül rossz vagy kétségtelenül jó dolog történjék az istenség befolyása nélkül. Hérakleitos tanítása szerint, az élet lanthoz vagy íjhoz hasonlít, amelynek húrja hol megfeszül, hol meglazul. Helyesen mondta Euripidés is: a jó és a rossz elválaszthatatlan s bizonyos arányban keveredik egymással. „Mivelhogy semmi sem történik ok nélkül, a jó pedig nem lehet rossznak oka, ezért a rossznak is, akárcsak a jónak, feltétlenül külön oka, külön eredete van." (45. fej.)

„Ezt a nézetet vallja a legtöbb gondolkodó, méghozzá a legbölcsebbek. Egyesek közülük úgy vélekednek, hogy két isten van, aki állandó harcban áll egymással, és az egyiket a jó teremtőjének, a másikat a rossz szerzőjének tekintik. Mások e két lény közül az elsőt istennek, a másodikat pedig démonnak nevezik. E bölcsek sorába tartozik Zarathustra, aki 5000 évvel a trójai háború előtt élt." (46. fej.)

„Az egyiptomiak azt tartják, hogy a jó győzelmet arat a rosszon, végleg azonban nem lehet elpusztítani a rosszat, mert igen szoros kapcsolatban van a világ-egész testével és lelkével, s minduntalan fellázad a jó ellen." (49. fej.)

5. Végezetül Plutarchos az ember halhatatlan lelkének sorsáról és a filozófia jelentőségéről beszél, amely vallási nevelést ad az embernek. „Az emberi lélek, míg itt a földön a test és a szenvedélyek rabja, nem tudja elérni az egyesülést istennel ; csupán a filozófiában, mint valami álomképben, alkot róla halvány elképzelést. Mikor azonban a lelkek megszabadulnak a béklyózó szavaktól és átlépnek a láthatatlan, szavakkal kimondhatatlan szentélybe, ahol többé nem sújtja őket szenvedély, akkor isten lesz uruk és királyuk, s ők köréje sereglenek és egyre növekvő, olthatatlan szomjúsággal szemlélik az emberek számára láthatatlan, elérhetetlen szépséget." (79. fej.)

Plutarchos volt az első, aki görög nyelven „életrajzot" írt egy istenről, aki az emberi nem jótevőjének alakját öltötte magára.

Szembeötlik a testet öltött isten ábrázolásának arisztokratikus színezete ; Plutarchosnak az a megállapítása, hogy az isten igazi megismeréséhez a filozófia tanulmányozásán keresztül vezet az út, arra vall, hogy az író sokat forgott a görög—római rabszolgatartó értelmiség társaságában. Ugyanakkor Osiris alakjában a korlátlan hatalommal rendelkező egyeduralkodó alakját rajzolta meg.

Az istenből történelmi alakot formált, s e módszert a későbbi írók nagy figyelemmel tették magukévá. Az evangéliumok összeállítói számára Plutarchos nagy tekintélyű tanító és ihlető volt : buzgón olvasták, újra meg újra felhasználták képeit és hasonlatait. Csupán egy példát idézek : a „mennyei szózat" motívumát, amely hírül adja az istennek, az emberiség jótevőjének megjelenését a földön. Osiris élettörténetében Zeus hangja, mint láthattuk, az isten születésének pillanatában hallatszik. A három szinoptikus

evangélium[2] (Máté ev., III, 17 ; Márk ev., I, 11; Lukács ev., III, 22) mind felhasználja a „mennyei szózat" epizódját és Jézus Krisztusnak János általi kereszteléséhez kapcsolja. Máté evangéliuma szerint „szózat jött a mennyből : ez az én szerelmes fiam, akiben én gyönyörködöm".

Plutarchos tehát összegyűjtötte és egybevetette a különböző népek regéit a meghaló és feltámadó istenről és anyagot adott a *szinkrétizmus*, a hitvallások egybeolvasztása számára, ami megfelelt a II. századi birodalmi kormányzat érdekeinek.

[2] *Szinoptikus*oknak (egybehangzóak) nevezik Máté, Márk és Lukács evangéliumait, mert a negyedik, Jánosnak tulajdonított evangéliumhoz képest egységes szemléletet képviselnek. — (A szerk.)

A VALLÁSI PÁRTOK HELYZETE TRAIANUS IDEJÉN. HITELESNEK TEKINTHETŐ-E PLINIUS ÉS TRAIANUS LEVELEZÉSE A KERESZTÉNYEKRŐL?

1. *A zsidó közösségek a 73-tól 117-ig terjedő időszakban*

Josephus Flavius elbeszélése véget ér a 73. évvel, amikor elesett Maszada, a felkelés utolsó bástyája. Arról, hogy mi történt a zsidó közösségekben a második felkelésig (116—117), nincs közvetlen adatunk. Csupán a második judeai felkelés eseményeiből vonhatunk le bizonyos következtetéseket. Kétségtelen, hogy az ádáz, pusztító hétéves háború után Palesztinában igen megfogyatkozott a zsidó lakosság. Jeruzsálem feldúlása után teljesen eltűntek a szadduceusok, vagyis a templom köré csoportosuló arisztokrácia s a tőle függő alsó- és szolgáló papság. Lemészárolták, mind egy szálig kiirtották azokat, akik együtt éreztek a felkelőkkel és pártjukon voltak. Jóllehet a farizeusok tudós iskolái átvészelték a dúlást és folytatták a bibliai hagyományokat, ragaszkodtak az ősi törvényhez és tovább magyarázták, sőt Jabne városkában újra megalakult a szinedrium — a templom elpusztulása és a zarándokok áradatának elapadása alapjában megrendítette Palesztinának mint a zsidó közösségek vallási központjának jelentőségét. A zsidó lakosság egy része elhagyta a feldúlt Palesztinát és a zsidó diaszpora országaiba költözött: keleten Mezopotámiába és Babilóniába, északon Szíriába, Kisázsiába és Ciprus szigetére, nyugaton pedig Egyiptomba és Kyrénébe.

A 116—117-es és a 132—135-ös felkelés bukása után Jeruzsálem helyén Aelia Capitolina néven római colonia létesült, a Palesztinából kitelepített zsidóknak pedig megtiltották, hogy visszatérjenek az országba.

Így tehát Palesztina nem volt többé a vallási mozgalom központja. A mozgalom a diaszporára terelődött át, azokra az

országokra, ahol zsidó települések voltak, kiszélesedett és egyre terjedt. Egyúttal azonban válság rendítette meg, amely végül is arra vezetett, hogy az óhitű zsidóság és a keletkező kereszténység teljesen szakított egymással. A szakítás időpontját nem lehet pontos évvel, vagy akár évtizeddel megjelölni. A két nagy csoport között több mint hetven éven át — az első felkelés végétől a harmadik s utolsó bukásáig — egyre mélyült a szakadék.

A fokozódó eltérés egyes mozzanatait nem ismerjük, mivel nincsenek hiteles forrásaink.

Nerva és Traianus uralkodásának ideje majdnem a közepére esik annak a hetvenéves időszaknak, amely alatt a kettős válság lezajlott: a harcos messianizmus bukása és az ószövetségi izraelita vallás kettéválása két különböző hitre — a talmudi zsidó és az újszövetségi keresztény hitre. Az első két Antoninus korát illetően két kérdés kíván történeti vizsgálatot: milyen politikai nézetek uralkodtak a zsidó világban, mi lett a harcos messianizmus sorsa; továbbá, hogy a kereszténység elválása a zsidóságtól már Nerva és Traianus idején megtörtént-e.

Az első kérdésre közvetett választ találunk a második felkelés eseményeiben, mely a diadalmasan Kelet felé vonuló Traianus-hadsereg hátában lángolt fel. A felkelés különösen heves volt Egyiptomban, Kyrenében és Ciprusban. A diaszporában nyilvánvalóan még igen erősen élt a harcos messianizmus, s a Róma előtti békés meghódolás hívei, ha nem is voltak kisebbségben, mindenesetre nem merték nyíltan hangoztatni nézeteiket.

A második kérdésre, hogy vajon már Traianus idejében megállapíthatók-e a nyílt szakadásnak, a kereszténység és a zsidóság szétválásának jelei, tagadó választ ad a Traianus-korabeli írók egész seregének hallgatása: a kortársak hallgatnak *(saeculi silentium)* Krisztusról és a keresztényekről — mint ezt az I. századi írókról már megállapítottuk — s nem említi őket ebben az időszakban Plutarchos, Epiktétos, Dión Chrysostomos, Juvenalis és az a forrás sem, amelynek alapján Dio Cassius beszámol a második zsidó felkelésről. Ezek az írók sehol sem használják a „keresztények" elnevezést és nem ejtenek szót semmiféle társadalmi és vallási csoportról, amely a zsidóságból vált volna ki.

Ezzel a „kortársak hallgatnak" elvvel éles ellentétben áll a keresztényekről szóló két adat: Tacitus elbeszélése a Nero idején, 64-ben történt keresztény-kivégzésekről (Annales, XV, 44), valamint Pliniusnak a keresztényekről szóló levele Traia-

nushoz s Traianus válasza, amelyeket 111-ből vagy 112-ből kelteztek.

Amikor lelepleztem a Krisztusról szóló hamisításokat Josephus Flavius műveiben, megjegyeztem, hogy Tacitus közlései Krisztusról és a keresztényekről szintén betoldások. Most részletesen kifejtem érveimet és igyekszem bebizonyítani, hogy Pliniusnak és Traianusnak a keresztényekről szóló levelezése éppolyan hamisítás, mint a Flavius és Tacitus írásaiban található betoldások.

2. *Néhány megjegyzés az I. század végi—II. század eleji ókori írók műveiben található betoldásokról*

A keresztény irodalom első szárnypróbálgatásaival megkezdődik a hamis okmányok készítése, hogy bizonyságot tegyenek Krisztusnak, az egyetlen, igaz hit megalapítójának csodálatos megjelenéséről. Justinus *Apológiá*jában (i. u. 150 körül) hivatkozik egy *Pilatus aktái* című műre, amelyben — mint írja — megtalálható a „Jézus Krisztus elítéléséről és kivégzéséről szóló jegyzőkönyv". Ez a mű az előttünk ismert legkorábbi hamisítvány. Célja az, hogy pontosan meghatározza Krisztus megjelenésének évszámát, és személyét és sorsát a római uralom alatt levő Judea hiteles történeti személyeivel s eseményeivel kösse össze. Ez volt az első lépés az eddig csupán misztikus lénynek tekintett Krisztus alakjának történetivé tételére. A *Pilatus aktáit* valószínűleg a II. század harmincas éveiben állították össze ; Justinus ezt a művet a *Λόγοι Ιησοῦ* -val („Jézus kijelentései") és az *Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* -nal együtt („Az apostolok visszaemlékezései") Krisztus életét és tevékenységét tanúsító kútfőnek tekinti.

Az evangéliumok, amelyeket 15—20 esztendővel Justinus *Apológiá*ja után állítottak össze, ezeket a műveket foglalják egybe. Mind a négy író számára *Pilatus aktái* az az alap, amelynek nyomán elbeszélik Jézus Krisztus szenvedéseit és kereszthalálát, s mindegyik evangélista hozzáfűz néhány másodrendű fontosságú részletet.

Mihelyt a keresztény írók egyszer hamis okmányok készítésére vetemedtek, hogy ezekkel igazolják Krisztus megjelenésének valódiságát, már nem tudtak megállni ezen az úton. Annál kevésbé, mivel a II. század végén működő apologétáknak szélesebb körű ellenséges táborral volt dolguk : nem csupán a konzervatív zsidósággal, hanem a művelt pogányokkal is meg kellett küzdeniük.

Az ellenfelek mindkét csoportja ugyanazt a gyilkos érvet szegezte a keresztények szemébe: hogy az I. század 30—60-as éveiben élt kortársak sehol sem említik Krisztus és az apostolok tevékenységét, márpedig a keresztény legenda szerint ők ebben az időszakban működtek. Ez a nehézség új, merészebb lépésekre ösztönözte az apologétákat abban a tekintetben, hogy okmányokat hozzanak létre Krisztus történelmi személyiségének bizonyítására. Így keletkeztek a betoldások Josephus Flavius, Tacitus, Suetonius és az ifjabb Plinius műveiben. Céljuk az volt, hogy elhitessék az olvasók legszélesebb rétegeivel, miszerint: a legkiválóbb történetírók — zsidók és rómaiak egyaránt — tudtak Krisztus megjelenéséről és megállapították, hogy halála után hamarosan elterjedt az új hit.

A betoldók munkája nem egyéb, mint jámbor csalás, és csupán folytatása az első koholmánynak: *Pilatus aktái*nak. Ez a munka óriási, semmihez sem fogható szolgálatot tett az egyházi hagyománynak, amely e hamis okmányok alapján építette fel a kereszténység keletkezésének és fejlődésének történetét, az I. század harmincas éveitől kezdve.

A betoldók sikere oly nagy volt, hogy az apologéták koholmányai mindmáig rabul ejtik számos történetíró képzeletét, s ezek hitelesnek tekintik a Krisztusról és a keresztényekről szóló közléseket Josephus Flavius, Tacitus, Suetonius és az ifjabb Plinius műveiben. A tudományos tisztázás érdekében nagyarányú, általános vizsgálatot kell indítani a keresztény betoldók és hamisítók munkájának leleplezésére, hogy egyszer s mindenkorra elháruljon a legnagyobb akadály a kereszténység valódi történetének tudományos feldolgozása elől. Én most csupán néhány megjegyzést teszek a Josephus Flavius és Tacitus műveiben található betoldásokról; részletesebben csak Plinius és Traianus levelezésével foglalkozom.

*

Az említett négy író műveiben található betoldások többékevésbé ügyesen utánozzák az illető író stílusát és elbeszélésmódját. Figyelmesebb elemzés során azonban könnyűszerrel felfedezhetünk bennük idegen vonásokat és olyan tendenciákat, amelyek nyilvánvalóan a szerzőn kívül álló személyre vallanak. A Tacitus *Annales*ében (XV, 44) található betoldás példáján igyekszem megmutatni, milyen módszereket alkalmaztak a betoldások szerzői és miként lehet leleplezni őket.

Az említett fejezet közli, hogy a 64-es római tűzvész után Nero — mivel el akarta hárítani magáról a gyújtogatás vádját — a legszigorúbb büntetést alkalmazta „azokkal a gyalázatosságuk miatt gyűlölt emberekkel szemben, akiket a nép keresztényeknek nevezett. E név szerzőjét, Krisztust Tiberius császársága idején kivégeztette Pontius Pilatus procurator, de az ideig-óráig elfojtott babona újra felszínre tört, éspedig nemcsak Judeában, ahol ez a métely keletkezett, hanem Rómában is, ahol minden ocsmányság és szemérmetlenség találkozik és követőkre talál. Ily módon elfogták azokat, akik magukat keresztényeknek mondták, majd, az ő vallomásuk nyomán, másokat is ; nem is annyira a gyújtogatás bűnében találták vétkeseknek őket, mint inkább abban, hogy az egész emberi nemet gyűlölik." (Annales, XV, 44.)

Milyen alapon támaszthatunk kétséget azzal szemben, hogy ez a rész Tacitus tollából ered? A szövegben számos fonákságot találhatunk, először irodalmi szerkesztés tekintetében, másodszor a közölt tények tartalmát illetően, harmadszor pedig bizonyos politikai formulák alkalmazásával kapcsolatban.

Tacitus minden figyelmes olvasójának okvetlenül szemébe ötlik az itt alkalmazott szokatlan elbeszélésmód. Az *Annales*nek az a része, amely részletesen kifejti Tiberius uralkodásának eseményeit, egyetlen szót sem ejt Krisztusról és követőiről, itt pedig a Nero idején történt tűzvészhez érve, az író mintegy észbe kap és sietve történelmi tanúságot tesz, pontos évszámmal, s azt is elárulja, hogy a szektások okozta nagy métely már igen-igen elharapózott. Ez a fordulat az elbeszélésben merőben elüt Tacitus modorától, a szöveg kétes voltát pedig csak fokozza az a körülmény, hogy Tacitus azelőtt egyetlen szóval sem említi a kereszténveket.

Ha megvizsgáljuk a keresztény szekta eredetére vonatkozó történeti tájékoztatás tartalmát, olyan kép rajzolódik ki előttünk, amely aligha felelhet meg a valóságnak. Hiszen ennek alapján azt kellene feltételeznünk, hogy a Krisztus kivégzésétől a 64-es római eseményekig eltelt harminc esztendő alatt az elpusztult próféta követői nemcsak egész Judeában terjedtek el, hanem a birodalom központjába is eljutottak, behatoltak a fővárosba, ahol a tűzvész idején már rendkívül elszaporodtak és a „csőcseléktől" a „keresztények" nevet kapták, s az emberi nem iránt táplált gyűlöletükkel szemet szúrtak a törzsökös római lakosságnak.

A szöveg hitelességének vizsgálatánál bizalmatlanságunkat az ábrázolt események fantasztikus voltán kívül, még jobban

fokozza Krisztus megjelenésének sajátos keltezése: „Tiberius császársága idején" *(imperitante Tiberio)*. Az „imperitare" ige a korlátlan hatalom megjelölésére szolgál, s így nem felel meg Tacitus politikai nézeteinek és a Julius—Claudius uralkodóházról való felfogásának. Ezt a kifejezést csak egy jóval későbbi időben élő író használhatta, amikor Rómában már megszilárdult az egyeduralom s már teljesen megfeledkeztek a princeps és a szenátus kettős kormányzásának rendszeréről.

Nem kevésbé különös Pontius Pilatus judeai procurator említése Tacitusnál. Meg kell jegyeznünk, hogy a procuratorok másodrendű hivatalnokok voltak a provinciák közigazgatásában, a pénzügyek kezelői, s a második, lovagi rendből származtak, nem pedig az első, szenátusi testületből; csupán a provincia bizonyos részeit kormányozták, s a legatus alá tartoztak, aki az egész provincia helytartója volt (a procuratornak aligha lehetett joga kivégeztetni valakit fölöttesének, a proconsulnak vagy propraetornak engedélye nélkül).

Feledjük el egy percre, milyen szerepet játszik Pontius Pilatus a keresztény hagyományban, és képzeljük magunkat Tacitus helyzetébe: ugyan miként juthatott eszébe, hogy a kronológiai pontosság kedvéért holmi jelentéktelen hivatalnok nevét említse? Magától kívánkozik a hasonlat: a „Pontius Pilatus procuratorsága idején" keltezés körülbelül úgy hangzik, mintha Gogol életrajzának ismertetése során valaki azt közölné, hogy a nagy orosz író Szkvoznyik-Dmuhanovszkij mirgorodi polgármestersége idején működött.

Egyáltalán honnan szerezhetett volna tudomást Tacitus Pontius Pilatusról? Nyilván Josephus Flavius műveiből. Ez utóbbi azonban, bár elég sokat ír Pontius Pilatus procuratorságáról s a zsidókkal való viszálykodásáról, Krisztus kivégzéséről nem tesz említést.

A Pontius Pilatusra való hivatkozás árulja el legjobban a hamisítást és a hamisító szándékát. Hiszen ez a név rendkívül fontos volt később a teológia számára: a III. és a IV. századi krisztológiai vitákban Pontius Pilatus volt a koronatanú Jézus Krisztus létezése mellett, s ekként szerepelt az ortodoxok érvelésében a dokéta eretnekekkel szemben, akik Krisztus megtestesülését képzelődésnek tartották. A római procurator abban a megtiszteltetésben részesült, hogy a 325-ben tartott nicaeai első egyetemes zsinat a keresztény hitvallás helyességének támasza gyanánt belefoglalta a „hit szimbólumába".

Ha összegezzük az *Annales* XV. könyve 44. fejezetének elemzése során tett megfigyeléseinket, két körülményt állapíthatunk meg, amely leleplezi a hamisítók művét: temérdek tényadatot halmoznak fel tarka összevisszaságban, s ezek nincsenek semmiféle összefüggésben sem az előző, sem a következő fejtegetéssel; dogmatikus törekvést tanúsítanak és sajátos történelmi képet próbálnak festeni, s ezt rá akarják erőszakolni az ókori íróra.

Ezek a megállapítások hasznunkra válnak, amikor Pliniusnak és Traianusnak a keresztényekről szóló levelezését vizsgáljuk.

3. *Plinius levele a keresztényekről és Traianus válasza*

Idézek néhány részletet a keresztényekről az ifjabb Plinius 96. leveléből és Traianus válaszából.

„Számomra, uram *(domine)*, immár megszentelt szokássá vált, hogy eléd terjesszem minden kétségemet. De hát ki tudna jobban segítségemre lenni tétovázásom megoldásában vagy tudatlanságom eloszlatásában?"

Ezután Plinius beismeri, hogy mivel sosem vett részt keresztények ügyében tartott bírósági vizsgálatokon *(cognitionibus de christianis)*, nem tudja, mit és milyen mértékben kell kinyomozni és büntetni ezekben az ügyekben: „Nem csekélyebb kétséget ébreszt bennem az a körülmény, vajon kell-e kor szerint különbséget tenni a vádlottak között, el kell-e kor szerint választani a testileg gyenge embereket az erősektől és jelentőséget tulajdonítani a megbánásnak, vagy ellenkezőleg, aki egyszer keresztény volt, annak ne váljék hasznára, hogy szakított e hitével; végül pedig mi büntetendő: a puszta név *(nomen)*, akkor is, ha a szóban forgó vádlottnak semmiféle bűnös cselekedetet sem rónak terhére, vagy az e névhez fűződő bűntettek *(flagitia)*?"

Ez a tanácstalansága azonban nem akadályozta Pliniust abban, hogy számos vizsgálatot végeztessen. Ugyanabban a levelében elmondja, miként számol le azokkal, akiket feljelentettek, mint kereszténye*ket (qui christiani deferebantur)*. Kétszer-háromszor kihallgatja őket, kivégzéssel fenyegetve; a makacskodókat pedig valóban kivégezteti: „Teljesen világos volt számomra, hogy bármit tartalmaz is vallomásuk, makacsságuk és megrögzött engedetlenségük büntetést követel. Egyeseket közülük, akik ennek

az őrültségnek *(amentia)* hódoltak, a fővárosba küldettem, mivel római polgárok voltak. A vizsgálat során, mint ez általában szokásos, egyre szaporodtak a bűnösök, akik különböző csoportokra oszlottak. Azután egy névtelen levelet kaptam, amely sok személy nevét tartalmazta, akiket azzal vádoltak, hogy keresztények. Egyeseket közülük, akik azt állították, hogy nem keresztények és sosem voltak azok, s parancsomra imát mondtak, boráldozatot mutattak be és tömjént füstöltek szobrod előtt, melyet e célból szándékosan odatétettem isteneink képmása mellé, azonkívül pedig szidalmazták Krisztust — márpedig az igazi kereszténveket állítólag sosem lehet erre kényszeríteni — véglegesen szabadon bocsáttattam. Mások pedig, akiket a feljelentő említett, beismerték, hogy keresztények voltak, de nemsokára elpártoltak e hittől; azt mondták, hogy valamikor ugyan keresztények voltak, de már szakítottak e vallással: egyik három éve, mások még régebben, egyesek meg több mint húsz esztendővel ezelőtt. Valamennyien istennek kijáró tiszteletben részesítették szobrodat és a többi isten képmását, és szidalmazták Krisztust. Azt is kijelentették, hogy bűnük vagy eltévelyedésük csupán az volt, hogy meghatározott napokon, hajnalban összegyűltek és sorjában dicsőítő himnuszokat énekeltek Krisztushoz, akit istennek tartottak, és esküvel megerősített fogadalmat tettek, de nem arra, hogy valami bűncselekményt hajtanak végre, hanem, éppen ellenkezőleg: hogy nem lopnak, nem szegik meg adott szavukat, nem tulajdonítják el a rájuk bízott vagyont. Ezután — mint elmondták — rendszerint azzal oszoltak szét, hogy legközelebb megint összegyűlnek a közös és egyáltalán nem elítélendő étkezésre; de felhagytak ezzel, miután utasításod értelmében rendeletileg betiltottam mindennemű titkos társaságot.

Ennek következtében még fontosabbnak tartottam, hogy kínvallatással kifaggassam őket szertartásaikról. De nem tudtam meg semmi mást, csak azt, hogy ez valami különös és szertelen babona. Ezért most abbahagyom a további vizsgálatot és hozzád fordulok tanácsért. Ezt az ügyet jelentősnek tartom, főként azért, mert temérdek embert érint ez a veszély. Máris rengeteg, különböző korú és rendű, mindkét nembeli ember sodródott bele, s még több fog belesodródni. E babona ragálya nem csupán a városokban terjed, hanem falun is. Intézkedéseim folytán azonban hitelesen tudomásomra jutott, hogy templomainkat, amelyek egy ideig jóformán néptelenek voltak, ismét látogatják, és hosszú idő után újra ünnepélyes

istentiszteleteket tartanak ; mindenütt áldozati állatokat vásárolnak, amelyekre azelőtt alig akadt vevő. Ebből könnyen meg lehet állapítani, milyen sok ember kigyógyult tévelygéseiből, mihelyt módja van a megbánásra."[1]

Traianus válaszlevelében helyesléssel nyilatkozik a helytartó eljárásáról a feljelentett keresztényekkel kapcsolatban. Majd beismeri, hogy ezekben az ügyekben nem lehet minden esetre egyforma szabályt megállapítani. Az efféle embereket nem szükséges felkutatni, de ha feljelentik vagy tetten érik őket, akkor büntetést érdemelnek, viszont ha a vádlottak megtagadják hitüket s elvégzik a kívánt istenimádást, akkor megbánásuk miatt bocsánatban kell részesíteni őket. Végezetül a császár óvja helytartóját a névtelen feljelentésektől : „ezek figyelembevétele káros példát teremtene, mely egyáltalán nem felel meg korunk szellemének".

4. Milyen alapon vonható kétségbe Plinius és Traianus kereszténytárgyú levelezésének hitelessége?

Aki elolvassa Plinius és Traianus leveleit a keresztényekről, első érzése az, hogy ezek az írások hitelesek. Plinius hízelgő hangja s a császár határozott válasza, aki a rágalmazás és a titkos feljelentés ellenségének igyekszik mutatkozni — mindez illik e két személy jelleméhez, ahogy ezt más forrásból is, például Eutropius műveiből megismerjük.

De ha jobban szemügyre vesszük a két levél tartalmát és szerkezetét, akkor olyan fonákságokra bukkanunk, amelyek kétséget ébresztenek a tekintetben, hogy ez a levél Pliniustól ered-e, és egyáltalán Traianus idejéből valók-e ezek az írások. Kétségeink csak fokozódnak, ha Plinius levelét összehasonlítjuk Tacitus *Annalese* XV. könyvének 44. fejezetével, s emlékezetünkbe idézzük ennek a fejezetnek sajátos vonásait, amelynek a keresztényekről szóló része — mint láttuk — nem egyéb, mint betoldás, amely nem Tacitus tollából ered. Megállapítottuk, hogy a keresztényekről szóló adatok teljesen elszigeteltek, hiányzik az átmenet, mindjárt a tények közlése következik, amelyek méghozzá nagy jelentőségűek ; azon-

[1] E levél szövegét, szerkesztői javításaimmal, a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának kiadásában megjelent *Az ifjabb Plinius levelei* c. mű nyomán közlöm. (Moszkva, 1950.) — (R. V.)

kívül pedig egy hosszú időszakra vonatkozó anyag zsúfolódik össze, és tömör formában egy eseményhez fűződik.

Mindezek a tulajdonságok Plinius levelében is megtalálhatók. Az a közlés, hogy 111 vagy 112 tájt keresztények voltak Bithyniában, minden tekintetben elszigetelt. Elsősorban tartalmilag egyedülálló és meglepő a többi (mintegy száz) levél között, amelyet Plinius bithyniai helytartóként írt: ezek ugyanis az igen népes provincia kisebb-nagyobb ügyeit tárgyalják, de a legcsekélyebb célzást sem teszik arról, hogy egy ilyen, régóta meghonosodott, nagymértékben elterjedt, vallási szekta állna fenn, amelynek puszta neve is a legsúlyosabb vádra ad okot.

Még meglepőbb, hogy Plinius kortársa, Dión Chrysostomos sem említi egyetlen szóval a bithyniai keresztényeket, jóllehet ő idevalósi. Beszédeiben sehol sem esik szó keresztényekről: Dión azokhoz az írókhoz tartozik, akik — mint a „saeculi silentium" megtestesítői — sok gondot okoztak a későbbi keresztény hítvédőknek és történetíróknak. Dión hallgatása pedig arra vall, hogy még szülőföldjén sem hallott keresztényekről, pedig ezt a vidéket természetesen széltében-hosszában ismerte. A bithyniai keresztények életéről szóló epizód nemcsak semmiféle korábbi történeti adattal nem indokolható, hanem később sem talál folytatást. *Pál apostol levelei*, amelyek a II. század harmincas éveiben láttak napvilágot, arról tanúskodnak, hogy az Égei-tenger partvidékén (Ephésosban) és Kisázsia belsejében — Phrygiában és Galatiában — voltak keresztények, de bithyniai városokat nem említenek.

Így tehát a bithyniai keresztények tömeges mozgalmáról festett kép — amely szerint e mozgalom 111—112-ben húszharminc éves múltra tekinthetett vissza — nem egyéb fantasztikus látomásnál, amely váratlanul felragyog, majd nyomtalanul eltűnik. Ezért a Plinius levelében elbeszélt tények valószerűsége igen csekély.

Bizalmatlanságunk csak fokozódik a Plinius-levél tartalma iránt, ha megvizsgáljuk azt a formát, ahogyan a bithyniai keresztényekről szóló értesüléseket közli. Véleményem szerint a levél szerkezete mesterkélt, erőszakolt, idegen személy munkájára vall.

Tacitusnak abban a közlésében, hogy 64 tájt keresztények voltak, meglepőnek találtuk az író általános kifejezésmódjától elütő kitérést, ahogyan sietősen közöl bizonyos történeti tényeket, mintha ezeket korábban elfelejtette volna; ez a különös eljárás

késztetett arra, hogy betoldásra gyanakodjunk. Ugyanezek a szerkezeti vonások: sietség, hosszú időszak alatt történt sok tény összezsúfolása — vonják magukra figyelmünket Plinius levelének olvasása közben.

A császárhoz intézett levél első mondataiból ítélve, Plinius a provinciába érkezte után váratlanul egy számára addig ismeretlen jelenségre bukkant, itt értesült egy „veszélyes babona" létezéséről, különösen pedig bithyniai elterjedtségéről; ez az oka, hogy tájékozatlan a keresztények elleni eljárásban és buzgón kérleli a császárt, legyen segítségére nehézségeiben. (Különös, hogy egy fontos közigazgatási tisztségbe kinevezett hivatalnok nem ismeri az akkori bírósági gyakorlat egyik területét, a császárt pedig mindentudónak véli.) Pliniusnak az a beismerése azonban, hogy nem jártas e keresztény-perekben és kénytelen segítségért esedezni — nem egyéb, mint hatásos szónoki fogás. Hiszen ezután nyomban elmondja, hogyan végezte a vizsgálatot az elébe terjesztett számtalan ügyben, s mindebből látszik, hogy kitűnően tájékozott volt a bírósági gyakorlat terén s igen szabatos és határozott intézkedéseket tett.

Plinius elbeszélése a múltba is elkalandozik. Egyszerre igen sokat tudunk meg: a keresztény hit már hosszú évek óta elterjedt Bithyniában; olyan embereket is magával ragadott, akiknek római polgárjoguk volt, s ezért a helytartó — mivel nem illetékes fölöttük — a fővárosba szállíttatta őket. Arról is értesülünk, hogy a helytartó nagy sikereket ért el a káros „babona" ellen vívott harcában, s megbánásra kényszerítette a hamis hit számos hívét.

Itt ismét váratlan kitérés szakítja meg a helytartó beszámolóját: a templomok elhagyatottak, az istentisztelet megszűnt, senki sem vásárol áldozati állatokat. De nyomban az is kiderül, hogy a keresztények titkos gyűlései ellen hozott erélyes rendszabályok következtében az istenek tisztelete újra megindult és ennek a hatása a piacon is megmutatkozik: megint kelendők az áldozati állatok.

Mindezeket a drámai változásokat a helytartó „egyszuszra", szakadatlan sorban mondja el; a levél vége, amely magabiztosan megállapítja, hogy az álhit hamarosan vereséget szenved — ellentétben van az elejével, ahol a helytartó némi zavarral nyilatkozik nehéz helyzetéről.

Ebben a beszámolóban, amelyben a téma fejtegetését kitérések, történeti helyzetképek szakítják meg, nincs sem logika, sem

következetesség. Hiszen, ha a keresztények hitének elterjedése olyan régesrégi baj volt Bithyniában és a helytartó mégis oly hatásos eszközöket talált leküzdésére, akkor miért kellett a keresztény-ügyek eljárási módozatai iránt érdeklődnie?

Ezek a visszásságok a helytartónak a keresztények ügyeiről szóló beszámolójában arra indítanak bennünket, hogy kételkedjünk Plinius szerzőségét illetően és idegen író munkájára gyanakodjunk. De ha e feltevéshez eljutottunk, akkor másként kell vélekednünk az egész okmányról: annak, ami a római helytartó beszámolójában képtelenségnek látszik, bizonyára határozott értelme volt és a háttérbe húzódó igazi szerző bizonyos törekvésének felelt meg. Nem nehéz megállapítani, hogy e levél szerzőjének törekvése a keresztények védelme volt.

Hogyan ismerjük fel ezt a törekvést? Segítségünkre van az a fonákság, amely szemet szúr a levél előadásmódjában: milyen különös, hogy a keresztények makacsságának és hitük terjedése káros hatásának heves elítélése után a szerző páratlan becsületességükről és lelkiismeretességükről ír! Ez a kijelentés pedig a bíróságon kihallgatott és teljes megbánást tanúsító keresztények szájából hangzik el. Minden tekintetben kétséget kelt: ugyan miért nyilatkozott volna dicsérően a római helytartó az általa üldözött, irtott szekta erkölcseiről? Másrészt pedig, a „tévelygésük"-kel szakító, bűnbánatukért bocsánatot kapott hajdani keresztények miért beszélnének egyszerre a régi érdemeikről és erényeikről? Ezek a visszásságok kétségtelenül azzal magyarázhatók, hogy kiagyalójuk mindenáron a keresztények jóhírnevét helyreállító kijelentést akart beleszőni a helytartó jelentésébe. De írói baklövést követett el, megbontotta a drámai kép teljességét, kieszelt szavait nem megfelelő személyek szájába adta.

Ez esetben ismét összehasonlíthatjuk a Tacitus-betoldásban alkalmazott módszereket a keresztényekről szóló Plinius-levél szövegével. Ott „Pontius Pilatus" a legfőbb bizonyíték a keresztényekkel foglalkozó betoldás leleplezésére; itt pedig a külső beavatkozás legszemléltetőbb jele a keresztények magasztalásának indokolatlan és összefüggéstelen beiktatása a szövegbe.

E már megállapított törekvésen kívül, egy másik körülmény is bizalmatlanságot kelt bennünk Plinius szerzőségét illetően: a keresztényeknek mint hetaeriáknak (titkos társaságnak) üldözéséről szóló közlés ellentétben van a kormányzatnak a hetaeriák-

ról való véleményével s iránt uk tanúsított magatartásával, ami kitűnik Pliniusnak Traianushoz intézett, más leveleiből.[2]

Hiszen Traianus megtiltotta, hogy Nikomédiában tűzoltóságot szervezzenek, mivel az efféle társaságok *(factiones)* már sok izgalmat keltettek a provinciában s mindig azzal a veszéllyel jártak, hogy hetaeriákká változhatnak. Traianus szavaiból megállapítható, hogy a hetaeriákat veszélyes, államellenes társaságoknak tekintették ; nem volt szükség semmilyen betiltó törvényre, működésük egyszerűen megengedhetetlen volt az államra nézve.

Teljesen más jogi helyzetet fest Plinius levele a keresztényekről. A bithyniai keresztény közösségeket olyan hetaeriáknak minősíti, amelyek csak a helytartó külön rendeletére *(edictum)* szűntek meg ; ez utóbbi a mindenféle hetaeria betiltásáról intézkedő császári utasításon *(mandata)* alapult.

Nem tételezhetjük fel, hogy Plinius, miután a császár figyelmeztette a nyílt szövetség hetaeriává válásának lehetőségére, nem vette volna észre azt a körülményt, hogy a keresztények már régóta hetaeriákat alkotnak, s minden hetaeria betiltásával akart küzdeni gyülekezeteik ellen. Más szavakkal, az az ember, aki önálló tűzoltóság szervezésének engedélyezését kérte Nikomédiában és elutasító választ kapott a császártól, nem írhatta ezeket : *post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram.* („Rendeletemmel, melyet a te utasításod nyomán hoztam, betiltottam a hetaeriákat.") Így csupán olyan valaki vélekedhetett a hetaeriákról és az ellenük vívott harc módszereiről, aki távol volt Traianus korától s nem ismerte jól e kor közigazgatási rendjét, amit szokatlan kifejezései is elárulnak : „edictum"-mal jelöli a helytartó rendeletét és „mandata"-val a császár utasítását.

Hasonló megfigyeléseket tettünk a Tacitus-betoldás elemzése során is, ahol az „imperitante Tiberio" szokatlan kifejezés vezetett rá kétségeinkre. Ott is az történt, hogy a betoldás szerzője, aki az ábrázolt kortól távol élt, nemigen ismerte az akkori politikai állapotokat és nézeteket.

De hát mikor, milyen körülmények között s milyen célból készült ez a betoldás, és kinek a műve? Mindenesetre abból a korból való, amikor a hitvédelem nagymértékben kifejlődött, s a keresztényeknek már saját szervezetük volt, amikor a „keresz-

[2] A 34. és 35. levélből, amely a nikomédiai önálló tűzoltóság megszervezésével foglalkozik.

tény" név is (nomen) törvényes eljárásra adott okot, s már kialakultak a bírósági vizsgálat határozott formái a keresztények ügyeiben. Ez pedig a Severusok uralkodásának idejében történt.

5. *Tertullianus véleménye Pliniusnak és Traianusnak a keresztényekről szóló levélváltásáról*

A Severusok kortársa volt az afrikai születésű Tertullianus, a keresztény egyház érdekeinek buzgó védelmezője. 200 tájt írt, *Apologeticus* („Hitvédő") című művében így emlékezik meg Pliniusnak Traianushoz intézett leveléről és a császár válaszáról:

„Provinciai kormányzósága idején Plinius Secundus egyes keresztényeket halálra ítélt, másokat megfosztott tisztségüktől; de megijedt nagy számuk miatt s Traianushoz, az akkori császárhoz fordult kérdésével, hogy mit tegyen a többivel; hangoztatta, hogy makacsságukon és az áldozat-bemutatás megtagadásán kívül semmi egyebet nem tudott meg igazi szentségeikről *(sacramenta)*, mint azt, hogy hajnalban összegyűlnek, himnuszokkal dicsőítik Krisztust, mint istent, és esküvel fogadják, hogy megtartják az élet szabályait: nem követnek el gyilkosságot, csalást, árulást, sem bármi más bűncselekményt. Traianus pedig azt válaszolta leiratában, hogy az effajta emberek után nem kell nyomozni, de azokat, akiket feljelentenek, meg kell büntetni." (Apol., 2.)

Tertullianus közlése Pliniusnak és Traianusnak a bithyniai keresztényekről szóló levélváltásáról külön vizsgálatot érdemel. Most csupán néhány megjegyzésre szorítkozom.

Első pillantásra úgy látszik, hogy Tertullianus hivatkozása Plinius és Traianus leveleinek szövegére e levelek hitelességét bizonyítja. Valójában azonban a dolog nem ilyen egyszerű. Ha elejétől végéig elolvassuk az *Apologeticus* című értekezést, akkor megbizonyosodunk a szerző szélsőséges célzatosságáról, túlzásokra való hajlamáról és hiszékenységéről.

Ha hitelt adunk Tertullianusnak, azt kell hinnünk, hogy a római világbirodalmat csakis az elvakult, pogány hatalomtól üldözött keresztények imái tartották fenn. Állításának bizonyítására Tertullianus idézi a keresztények által nemrég költött legendát, amely szerint Marcus Aurelius seregét, amely a markomann háborúban kis híján szomjan pusztult, egy keresztény légió imái mentették meg: a mindenható meghallgatta a keresztényeket s vihart támasztott,

bőséges esőt küldött alá a földre. Ez a legenda még meglehetősen naív, akárcsak egy másik, Tertullianus által idézett történet: eszerint Tiberius császár értesült Krisztus csodálatos megjelenéséről s jelentést tett róla a szenátusnak, az örömhírt azonban meg nem értés fogadta.

Az égiháborút előidéző csodálatos erejű legióról és az istenfélő Tiberius császárról szóló mesék fogalmat adnak arról a mítoszköltésről, amely a II. század második felének keresztény irodalmát jellemezte, egyúttal pedig a buzgó hitvédő Tertullianus nagyfokú hiszékenységéről tanúskodnak. Tertullianus szinte bevezeti az olvasót az istenes koholmányok boszorkánykonyhájába; védőbeszédében buzgón összegyűjti és egybefoglalja közvetlen elődeinek, s a többi apologetikai írónak feltevéseit és elméleteit. Talpraesett ügyvéd módjára, szövetségeseket igyekszik találni a birodalom hatalmasai között; a fennálló hivatalos tradícióhoz alkalmazkodva, az uralkodókat „jókra" és „rosszakra" osztja, s azt a felfogást hangoztatja, hogy az előbbiek nem üldözték a keresztényeket, az utóbbiak viszont hajszát indítottak ellenük. Az a körülmény, hogy a legroszszabb császárok, mint például Nero és Domitianus, üldözték a keresztényeket, csupán meggyőző érv a keresztények erkölcsi fölényére a pogányok szemében.

Nero és Domitianus zsarnokságának és romlottságának ostorozása igen hálás téma volt az Antoninus-kor közírói számára. A keresztény hitvédők azonban arra használták ezt az irodalmi motívumot, hogy erre építsék a keresztények múltbeli üldözéséről festett képet; szinte koruk uralkodóinak szemébe szegezték a merész, kihívó kérdést: vajon ti is Neróhoz vagy Domitianushoz akartok hasonlítani, akiket az emberi nem átkaként bélyegeznek meg?

Már Tertullianus elődei is próbálkoztak betoldásokkal a pogány írók műveibe. Ő maga pedig kritikátlanul felhasználta forrásait, s tovább adott hiteles adatot és kitalálást egyaránt.

Pliniusnak és Traianusnak a keresztényekről szóló levélváltása a romantikus, történelmi igényű koholmányokhoz tartozik. Hogy Tertullianus hivatkozik rá, e körülmény ne ejtsen zavarba bennünket. Ezt nem tekinthetjük a levélváltás hitelességét tanúsító érvnek. Hiszen ezen az alapon hitelesnek kellene elismernünk Tiberius és a szenátus levélváltását is. Sem az egyiket, sem a másikat nem Tertullianus eszelte ki, ő csak közölte mindkét történetet, s teljesen megbízott az okmányok hitelességében.

Pliniusnak és Traianusnak a keresztényekről szóló, hamisított

levelezése körülbelül abban az időben íródott, amikor Tertullianus *Apologeticus*a ; mindkét műben ugyanaz a téma áll előtérben, amely nyilván időszerű volt a II. század végén: a keresztények tiltakoznak az indokolatlan vádaskodás ellen, amely puszta nevük (nomen) miatt sújtja őket, s azt követelik, hogy érdemleges vizsgálatot folytassanak, vajon valóban elkövettek-e bűncselekményeket (flagitia).

*

Mivel valószerűtlen az az állítás, hogy a II. század első évtizedében sok keresztény élt volna Bithyniában, s Plinius levele nem tekinthető a császárhoz intézett, helytartói jelentésnek, hanem valószínűleg valamelyik II. század végi apologéta műve — mindez arra vezet bennünket, hogy tagadó álláspontra helyezkedjünk Plinius és Traianus keresztény tárgyú levélváltásának hitelességét illetően. Ennek az írásműnek nem szabad megzavarnia a történetírót az „új hit" valódi keletkezése és fejlődése körülményeinek felderítése során.

VALLÁSI MOZGALMAK ÉS VALLÁSI PÁRTOK HADRIANUS IDEJÉN. A „KERESZTÉNY" NÉV MEGJELENÉSE

Traianusnak a parthusok elleni hadjáratával véget érnek a római fegyver sikerei. Már ebben az időben megmutatkozik a birodalom belső szerkezetének gyengesége. Traianus parthus-kalandja Makedóniai Sándor helytelen közép-ázsiai és indiai hadjáratához hasonlított. Amikor Hadrianus hatalomra került, nem tudta folytatni a keleti hadjáratot. A körülmények olyan feladatot tűztek ki eléje, amely homlokegyenest ellentétes volt Traianus hódító szándékaival; azonkívül az új császárból hiányzott mostohaapjának katonai tehetsége. Az volt a fő feladata, hogy megmentse a birodalom épségét, amelyet megrendítettek elődjének nagyszabású vállalkozásai. Hadrianus idején helyreállították és megerősítették a birodalom azon határait, amelyeket Traianus ért el első dáciai hadjáratában, s ezek a határok, jelentéktelen változásokkal, majdnem három évszázadon át megmaradtak, egészen Theodosius haláláig.

1. *Vallási mozgalmak a Római Birodalomban a II. század 20—30-as éveiben*

Hadrianus sajátos helyzetet foglal el kora vallási mozgalmában. A messianizmussal vívott harcban könyörtelenül irtotta a Rómával szemben ellenséges új hitet; ez a szerep azonban, amelyet a birodalom épsége miatti félelem sugallt, nem illett sem a császár temperamentumához, sem világnézetéhez. Hadrianus ugyanis az Antoninus-dinasztia valamennyi uralkodójánál jobban hajlott az istenkeresés, az új szertartások s a szinkrétizmus felé; hódolt a keleti mágiának, jövendőmondókkal, csillagjósokkal vette körül magát. Tiburi villája ékes bizonysága szinkrétisztikus törekvéseinek.

Ha figyelembe vesszük Hadrianusnak, kora jellegzetes képviselőjének említett sajátos világnézetét, akkor érthetővé válik politikájának az első pillantásra paradox módon ható ellentmondása: az a körülmény, hogy a császár Judeában elfojtotta a vallási mozgalmakat, a birodalom központjában azonban nagy vallási türelmességet tanúsított. A legnevesebb gnosztikusok — egyiptomiak, szíriaiak, kisázsiaiak — bebocsátást kaptak Rómába: így például Valentinus, Basilidés, Satornilus, Karpokratés, Kerdon és Markion.

A keleti tanítók és igehirdetők megjelenése a birodalom központjában, a nyilvános vallásfilozófiai felolvasások és előadások: ez olyan jelenség, amely teljesen szokatlan volt Rómában. Ezek az emberek görögül tanítottak és írtak, a művelt közönség nyelvén. A görög stílus köntösében azonban olyan tartalom rejlett, amelynek semmiféle közvetlen kapcsolata sem volt a görög—római ókorral, hanem abból a nagyarányú vallási mozgalomból fakadt, amely magával ragadta a hellén Kelet népeit, a zsidókat, az egyiptomiakat, a szíriaiakat és a kisázsiaiakat.

A gnosztikusok személyében a keleti provinciákban elterjedt hitújító, radikális szellemű szektásság leghaladottabb képviselői kerültek át Keletről a görög—római társadalom körébe. Eddig a sokféle és különböző szektás csoportok — esszeusok, therapeuták, nazoreusok, Jézus-követők, az alexandreiai Philón hirdette Logos, azaz Világértelem hívei — nem szakítottak a zsidósággal, bármilyen nagy eltérés volt is közöttük és a hagyományos zsidó felfogás között. Jeruzsálemnek és templomának pusztulása, a felkelések bukása, végül pedig az emigránsok szétszóródása, s a diaszpora kialakulása azonban meggyorsította a zsidóság és a szektásság szétválását. Ez az a pillanat, amikor a kereszténység kezdetéről lehet beszélni, a szó valódi értelmében, annál inkább, mivel csak most jelent meg a „keresztény" név, amelyet a kortársak adtak az új vallásnak. A gnosztikusok az elsők, akikre illik a „Krisztus követői" megjelölés.

Ahhoz, hogy e helyesnek látszó történelmi felfogásra jussunk a gnosztikusokat illetően, két akadályt kell leküzdenünk. Az első az a körülmény, hogy a gnosztikusokról szóló valamennyi adat és vélemény kizárólag az eretnekségek leleplezőitől (Irenaeustól és Epiphaniustól) ered. A történetíró feladata az, hogy kiküszöbölje a „leleplezők" dogmatikus tendenciáját, de felhasználja az általuk gyűjtött anyagot. A második leküzdendő akadály annak a „racionalista" iskolának alapvetően téves felfogása, amely mindmáig uralkodik a nyugati burzsoá tudományban. Ezt is el kell hárítanunk kutatásunk útjából.

2. *Irenaeus, lugdunumi püspök műve : „Minden eretnekség leleplezése"*

Irenaeus (szül. 130 körül, megh. 202-ben, működése a II. század végére esik) művének címe igen sokatmondóan hangzik : „*Ἔλεγχος καὶ ἀποτροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*", szószerinti fordításban: „Leleplezése és cáfolata a magát hamisan gnózisnak nevező (tanításnak)." Szerzője, Irenaeus lugdunumi (lyoni) püspök, a kánon szerkesztőinek legbuzgóbb szövetségese; számára az újszövetségi könyvekben kifejtett igazságok megdönthetetlenek ; az ő szemében a kereszténységnek nincsenek előfutárai, nem volt keresés és találgatás kora ; minden feltevés, amely nem egyezik a kánonnal, „tévhit", amely ha misan nevezimagát gnózisnak.

Irenaeus mint történeti kútfő nemcsak azért nem elégít ki bennünket, mivel rendkívül elfogult (mindent, ami eltér a kánontól, káros és förtelmes istenkáromlásnak tart), hanem főként amiatt, mert teljesen hamis képet fest a vallási mozgalmakról. Felfogása szerint a gnosztikusok tévtanai elhajlást jelentenek az egyház egyedül helyes tanításától ; a gnosztikusok okoskodni kezdtek az egyház megalapításakor megállapított dogmákon és káros „eretnekségeket" (*αἱρέσεις*) hoztak létre. Ez a görög szó, amely eredetileg „csoportot", „részt", „osztályt" jelentett, a pártok vitája során szitokká vált s az igaz alaptól való elszakadás jelölésére szolgált.

Irenaeus gondolatmenetét tévesnek kell tartanunk. A gnosztikusok nem szakadtak el senkitől és semmitől ; az evangéliumokban képviselt vallási irányzattól függetlenül és azt megelőzve jelentek meg ; sőt a gnosztikusok elméletei szolgáltak alapul azokhoz a tanításokhoz, amelyeket „javított" formában az Újszövetségbe iktattak.

Később kifejtem, hogy nézetem szerint milyen volt a keresztény vallásfilozófia fejlődésének időrendi alakulása ; most csupán az „eretnekségek" leleplezőjének tévedésére mutatok rá. De, mint már említettem, mindenekelőtt le kell számolnunk azokkal az előítéletekkel, amelyeket e II. század végi vallási bölcselő hűséges követői, a „racionalista" iskola hívei vallanak, akik még a XX. században is idillikus képet festenek a korai kereszténységről.

3. *A „racionalista" iskola alapvető tévedése*

A kereszténység keletkezésének történetéről szóló források tanulmányozása a XIX. században kezdődött és fejlődött ki a német protestáns egyetemek (evangélikus) hittudományi fakultásain. Ezt a nagyarányú munkát igen buzgón végezték, de művelőiből hiányzott a független tudományos gondolkodás. A tudósok ugyanis az egyház tagjai voltak, s az egyetemi karok lelkipásztorokat neveltek; így hát voltak számukra bizonyos megingathatatlan igazságok, amelyekhez nem férhetett bírálat; ilyen sarokigazság volt a keresztény egyház megalapítójáról és első, hűséges tanítványairól szóló hagyomány, továbbá az a feltevés, hogy az ősi egyház „tiszta" és minden tévhittől mentes volt.

A protestáns tudósok azt tartották feladatuknak, hogy megszabadítsák az ősi, „tiszta" vallást a katolikus egyház „rontásától". A XVI. századi reformátorok — Luther, Melanchthon, Calvin — az egyház tanításában és szervezetében mutatkozó elferdülések, hibák és visszaélések eredetét a IV. századra tették. A káros újítások legfőbb okát a monarchisztikus püspökség intézményének meghonosodásában látták. A XIX. századi protestánsok, a „felvilágosodás" híveit követve, feltárták a III. századi, sőt a II. századi egyházi életben mutatkozó mitologizmus és szűk dogmatizmus vonásait, s az ősi „tiszta" egyház romlásának időbeli határát jóval hátrább tolva, az I. század derekán vonták azt meg. Így tehát az eredeti, „tiszta" egyház fennállására alig harminc esztendő maradt, ha Jézus Krisztus működését a hagyományos kronológia szerint az i. u. 32—34-es évekre tesszük.

A XIX. századi protestánsok még egy szempontból eltérő véleményt hangoztattak a reformáció korához képest. Egyre nagyobb befolyásra tett szert közöttük a „racionalizmus", amely tagadta a csodálatos, természetfölötti erők hatását az emberiség történetében. Ebből a leghatározottabb protestáns tudósok ezt a következtetést vonták le: a keresztény egyház alapítója egy lángeszű prédikátor volt, aki az I. század 30-as éveinek elején meghalt; mindaz, amit az evangéliumok az általa művelt csodákról mesélnek, így csodás feltámadása is, a későbbi életrajzírók mitológiai elmeszüleményének tekinthető.

Ezek a „racionalisztikus" elméletek sok zavart keltenek. Miként szállt az utókorra a „nagy mester" oly hirtelen megszakadt tanítása és miként idézhette elő azt, hogy eszméje majdnem két

évezreden át osztatlanul uralkodott? Miként történhetett, hogy a tanítás fő terjesztője egy másik igehirdető volt, aki sohasem látta az első vallásalapítót, mégis elismerte istennek, aki meghalt és feltámadt az emberiség bűneinek megváltásáért? Mivel magyarázható a kortársak hallgatása mindkét prédikátorról, akik oly nagy fordulatot idéztek elő a vallástörténetben, miként lehetséges, hogy a „pogányok" nem vették észre őket?

A történetíró jogosan szegezheti szembe a „racionalistával" mindezeket a homályos pontokat, hiszen ez utóbbi arra vállalkozott, hogy lerántja a misztikus leplet a keresztény hagyomány által tolmácsolt isteni drámáról és az eszményi személyeket közönséges halandókká változtatja, akik a történelem bírálatának ítélőszéke és értékelése alá esnek.

A protestáns tudományos gondolat legjelesebb képviselője, A. Harnack, a XIX. század végén és a XX. század elején megjelent műveiben[1] kénytelen volt beismerni, hogy *Pál apostol levelei* csak akkor váltak közismertté, miután az eretnek Markion 139-ben e művet Sinopéból elhozta Rómába.

Ez a megállapítás magától értetődően óriási feltűnést keltett mindazok körében, akik a kereszténység keletkezésének történetével foglalkoztak. Természetszerűen ezt a kérdést tették fel a *Mission und Ausbreitung des Christenthums* szerzőjének, aki oly ékesszólóan írta le a Pál apostol által az I. század negyvenes-ötvenes éveiben Rómában, Korinthosban, Philippiben és másutt alapított egyházakat: ugyan mi történt ezekkel a hajdan virágzó közösségekkel az alapításuktól a „Levelek" első megjelenéséig, 139-ben történt közzétételéig?

Harnack, mintha előre látta volna a korábbi műveit ismerő olvasók kétségeit, a következő képet festette a keresztény egyház fejlődéséről. A protestánsok régi szokása szerint, akik az egyház dogmatikai és erkölcsi romlásáért kizárólag a katolikusokat okolják, azzal vádolta a „hivatalos egyházat" (Grosskirche), hogy tespedtségbe, közönybe és aprólékosságba süllyedt. Véleménye szerint a „tiszta" hitnek ez az okmányszerű forrása, amelyet Markion a messzi provinciából hozott, s a „nagy apostolt" jellemző

[1] *A. Harnack:* Dogmengeschichte des Christenthums. (A keresztény dogmák története.) Leipzig, 1903. Mission und Ausbreitung des Christenthums. (A kereszténység hittérítése és elterjedése.) Leipzig, 1906. Markion: Das Evangelium vom fremden Gotte. (Az „ismeretlen isten" evangéliuma.) Leipzig, 1921.

hév hatott át — gyógyító eszköz, hatalmas ösztönző volt, mely újjáélesztette a keresztényekben a vallási buzgalmat.

Harnacknak az egyház korai romlásáról és gyors újjászületéséről való feltevése semmivel sem indokolható és igen valószerűtlen. Ingatagságát fokozza az a körülmény, hogy szerzője azzal az állítással kíséri, mintha Markion *Pál apostol levelei*nek nem eredeti, hanem elferdített szövegét hozta volna magával Rómába. Harnack tehát ugyanazt a vádat ismétli, amelyet Irenaeus, az eretnekségek leleplezője hangoztatott a II. század végén, s így azt akarja elhitetni a XX. századi olvasóval, hogy Markion kihúzta a „Levelek" eredeti szövegéből mindazt, ami dualisztikus elmélete ellen szólt. Harnack megpróbálta helyreállítani az eredeti szöveget, s közölte tanulmánya mellékletében, Markion *Antitéziseivel* együtt.

A protestáns hittudós művében meglepően társul az élesszemű forrás-elemzés a csökönyös dogmatikus szűklátókörű felfogásával: páratlan művészettel szemeli ki a „Levelek"-nek az Újszövetségben közölt szövegéből a Markion zsidóellenes világszemléletének megfelelő kifejezéseket s választja el azoktól, amelyek kompromisszumos jellegűek. Ahelyett azonban, hogy levonná ebből a természetes következtetést s megállapítaná, hogy Markion rövidebb szövege korábban keletkezett, az Újszövetség kiegészített szövege pedig később — Harnack éppen ellenkező eredményre jut: az újszövetségi szöveget, amelyet mint egyházi ember, sérthetetlen szentségnek tekint, eredetinek, ősinek és hitelesnek nyilvánítja, a Markion által Rómába hozott változatról pedig azt tartja, hogy ez Pál apostol valódi művének célzatosan megnyirbált, eretnek eltorzítása.

Harnack azért volt kénytelen ilyen mesterkélt, teljesen valószerűtlen okoskodáshoz folyamodni, hogy megmentse a kánoni törvény hitelességét. Mint teológus, egészen fantasztikus történetet próbál elhitetni az olvasóval e szöveg kalandos sorsáról: Pál apostol műve az I. század 40-es és 50-es éveiben íródott, de később feledésbe merült és még az apostol által alapított egyházakban is ismeretlenségbe süllyedt; Markion támasztotta fel, rendelkezésére állt az eredeti szöveg, de eretnek lévén, kiforgatta Pál apostol művét és megnyirbálva közölte; az eredeti példány azonban megmaradt valahol és csodálatos módon hamisítatlan állapotban került az Újszövetség gyűjteményének összeállítóihoz.

Más álláspontot vall Paul-Louis Couchoud, francia tudós.

Szerinte a „Levelek"-nek[2] kétféle változata volt: egy rövidebb, amelyet Markion 139-ben hozott Sinopéból, s ez Couchoud szerint *Pál apostol leveleinek* első, eredeti kiadása, továbbá egy hosszabb, amely az első átdolgozásaként jött létre és jelenleg megtalálható az Újszövetségben.

Annak a kérdésnek eldöntése, hogy mikor jelentek meg *Pál apostol levelei* s milyen jellegű e mű első kiadása, alapvető fontosságú az egész keresztény vallásfilozófia történetének rekonstrukciója szempontjából. *A keresztény irodalom keletkezése* című művemben kimutattam, hogy „Pál apostol" személyét és tevékenységét illetően nem bízhatjuk magunkat *Az apostolok cselekedetei* szerzőjének elméleteire és találgatásaira, hanem az egyetlen forrás, amelynek alapján véleményt mondhatunk az apostolról: a neki tulajdonított művek. Ugyanitt azt a feltevésemet hangoztattam, hogy 139 előtt a keresztény körök semmit sem tudtak és nem is hallottak Pál apostolról, s a „nagy apostol" legendája akkor kelt szárnyra, amikor megjelentek a nevével aláírt „Levelek".

A kereszténység keletkezésének történetével foglalkozóknak azt ajánlom, hogy e két nézet között válasszanak. Annak a történésznek, aki az első mellett száll síkra, figyelembe kell vennie, hogy aki elismeri Pál apostol alakjának legendás voltát, annak kételkednie kell a makulátlanul tiszta, ősi egyház idilli képében, amelyet a „racionalisták" éppen *Pál apostol leveleiből* szűrnek le: mind a kettőt a II. századi írók mítosz-költése termékének kell tulajdonítani.

Magától értetődően, nem érhetjük be pusztán ezzel a negatív megállapítással: meg kell találnunk *Pál apostol leveleinek* és a „Pál apostol" álnév alatt rejtőző szerzőnek helyét a keresztény vallásfilozófia fejlődéstörténetében és a keresztény egyház sorsában.

Evégből általános átrendezést kell végrehajtanunk a korai kereszténység időrendi adatai között. Csak akkor láthatunk hozzá a keresztény vallásfilozófia igaz fejlődéstörténetének felépítéséhez, ha végleg szakítunk a II. századi „eretnekség-leleplezők" és a XX. századi „racionalisták" naív és elfogult elméleteivel. E történetben a gnosztikusok korántsem lesznek szakadárok, az ősi egyház eltévelyedett gyermekei — hanem, ellenkezőleg, újítókként szerepelnek az új vallásfilozófia kialakításában, s a keletkező keresztény vallásfilozófiai eszme megalapítóivá válnak.

[2] P. L. *Couchoud:* La première édition de St. Paul. (Revue de l'histoire des religions, mai—juin, 1926.)

A gnoszticizmus kialakulása a zsidóságtól különválva ment végbe. A legjelesebb gnosztikusok — mint Valentinus, Basilidés, Karpokratés, Kerdon — nem zsidó származásúak, hanem elgörögösödött egyiptomiak vagy szíriaiak. Krisztus hitére tért pogányoknak tartják magukat, és a pogány világban, a zsidó diaszpora határain kívül akarják az új hitet terjeszteni. Az a zsidó, aki hozzájuk csatlakozik — ilyennek nevezi magát *Pál apostol leveleinek* szerzője — élesen és tüntetően különválasztja magát a zsidóságtól, s „a zsidó törvénytől meg nem rontott, nyílt szívű pogányok" felé fordul. Ezért törekszenek a birodalom középső és nyugati részébe, kiváltképp Rómába. Iskoláztatás, vallási és tudományos hagyomány tekintetében egyaránt különböznek a zsidóságtól. Jellemző vonásuk, hogy elvetik az ősi zsidó törvényt, az ószövetségi világszemléletet. Ismeretkörük az Alexandreiában tanított tudományágakra terjed ki, filozófiájuk a pythagoreizmusra és a platónizmusra épül.

Hadrianus uralkodásának végén, a II. század harmincas éveiben jelentek meg a gnosztikusok Rómában. Tanításuk a 40—50-es években virágzott; legkiválóbbjaik Antoninus Pius, Arrianos, Appianos, Aulus Gellius és Apuleius kortársai voltak. A gnosztikusok görögül tanítottak és írtak, amely akkoriban a művelt társadalom uralkodó nyelve volt. A pogány közönséghez intézték szavukat; ez volt az első találkozása az ókornak a keletkezőfélben levő kereszténységgel, az irodalmi érintkezés terén.

A gnosztikusok csupán egy pontban találkoznak az I. század végi szektásokkal: hogy dicsőítik Krisztus nevét. Az ő Krisztusuk azonban egészen más, mint az *Apokalipszis* Krisztusa vagy a palesztinai Krisztus — az ő teológiájukban nincs „Új Jeruzsálem". Az ő Krisztusuk az új Aeonnak az örökélet korszakának vezére, ő a Világértelem (Logos). Ez az elképzelés népszerű volt Alexandreiában a görög lakosság, valamint a hellénizált zsidóság körében is (pl. Philón). Az alexandreiai hagyomány mellett azonban a gnosztikusok világszemléletében *dualisztikus* vonások is akadnak, amelyek a keleti — iráni, sőt talán indiai — vallásfilozófia hatására vallanak.

Krisztus alakjában, ahogyan a gnosztikusok ábrázolták, a reális, földi, történeti létezés semmiféle jele sem található. A *Pál apostol leveleinek* gnosztikus irányzatú szerzője semmit sem tud Jézus galileai igehirdetéséről, sem pedig jeruzsálemi elítéltetéséről.

A gnosztikusok Krisztusban nem látnak mást, mint hatalmas istent, a Mindenható egylényegű fiát, aki öröktől fogva van, a „megváltót", aki az újjászületett élet új korszakát nyitja meg.

A „racionalisták" által a II. századi eretnekségek leleplezőjétől átvett felfogás szerint, amely az Újszövetség szerkesztőinek a keresztény egyház keletkezéséről összeállított elméletét ismételi, a gnosztikusok nem tettek mást, mint bölcselkedtek Krisztus földi megtestesülésének jelenségéről, de képzelgéseikben elszakadtak az egyszer kinyilatkoztatott és megvalósult igazságtól; mintha megfeledkeztek volna Krisztus emberi alakban való megtestesüléséről. A XIX. és XX. század tudósainak ez a feltevése azonban éppoly kevéssé valószerű, mint maga az egyházi magyarázat, amely szerint a Jeruzsálemben meghalt prédikátort tanítványai — akik először rémülten szétszéledtek — halottaiból feltámadt istennek ismerték el.

Az a szilárd bizonyosság, amellyel a gnosztikusok Krisztus alakját ábrázolták, amellett szól, hogy nem lebegett előttük nézeteikkel ellentétes tradíció: magukat tartották az általuk kifejtett gondolatok szerzőjének; ilyen szellemben, Krisztus földi tevékenységét nem említve, csupán olyan emberek taníthattak, akik valóban nem hallottak azokról a drámai eseményekről, amelyek száz évvel korábban állítólag Palesztinában történtek. Ez a körülmény közvetve arra a következtetésre vezet, hogy a „megváltó" emberré válásáról, Palesztinában eltöltött rövid földi létéről, jeruzsálemi mártírhaláláról és feltámadásáról szóló egyházi változat valószínűleg későbbi eredetű, mint a gnosztikusok tanítása Krisztusról, az öröktől való istenségről.

A kereszténység nem a Palesztinában meghalt ember istenítésével kezdődött, mint a „racionalisták" vélik, hanem az örökké létező, s a bűnbe süllyedt emberiséget megváltó istenről szóló tanítással. A gnosztikusok voltak az elsők, akik a Krisztussal foglalkozó vallási tanításba ünnepélyes stílusú terminológiát vittek, amelyet később az „egyházatyák" tovább fejlesztettek. Ők igyekeztek először világraszóló jelentőségűnek feltüntetni Krisztus alakját. Ők iktatták be elsőnek a „szentlélek" jelképes alakját, amely Krisztussal együtt tevékenykedik, s ezzel megalapozták a szentháromság későbbi dogmáját („atya, fiú és szentlélek"); ők törekedtek először arra, hogy az új hitet isten legtökéletesebb megismerésének tüntessék fel. Mindezt a tanítást a későbbi keresztény teológia a gnosztikusoknak köszönheti.

5. *Az „evangéliumi" mítosz-költés kezdete*

Irenaeus Markiont a „legkártékonyabb" gnosztikusok közé sorolja. Tökéletesen igaza van abban, hogy a gnosztikus igehirdetők csoportjába osztja az *Antitézisek* íróját, aki a *Pál apostol levelei* szerzőjének eszméit terjesztette. Markion a gnosztikusok fiatalabb nemzedékéhez tartozik; tudjuk róla, hogy jól ismerte Basilidést és Kerdont; tőlük sajátíthatta el a gnosztikus tanítás alapjait. Azt is tudjuk, hogy Markion megjelenése Rómában — amikor magával hozta *Pál apostol leveleit* — a II. század harmincas éveinek végére tehető. Igen valószínű továbbá, hogy ugyanebben az időben látott napvilágot annak az irányzatnak egyik legkoraibb okmánya is, amely később az evangéliumokban fejlődött tovább: a *Pilatus aktái.*

Ennek az írásműnek létezéséről csupán Justinus révén tudunk, aki *Apológiájában* (150 körül) úgy említi a *Pilatus aktáit,* mint a Jézus Krisztus életéről és tevékenységéről tanúskodó három legfontosabb forrás egyikét. Ezenkívül még két kútfőre hivatkozik: az egyik a *Jézus kinyilatkoztatásai, Λόγοι Ἰησοῦ,* a másik pedig *Az apostolok visszaemlékezései* (*Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*). Mind a három művet, amelyet Justinus említ, később megtaláljuk a kánonná vált evangéliumokban. Mivel Krisztus elítéltetése és keresztrefeszítése — néhány részlet kivételével — valamennyi evangéliumban egyformán szerepel, ez a körülmény arra a feltevésre ad okot, hogy az evangélisták egyetlen forrása erre vonatkozólag *Pilatus aktái* voltak.

A *Pilatus aktái* — amennyire megítélhetjük — az első kísérlet Krisztus történeti alakká változtatására. E kitalálás révén kelt szárnyra a Jézus Krisztus palesztínai megjelenéséről, haláláról és feltámadásáról szóló jámbor legenda. Az efféle életrajzi kutatások egyik legfőbb ösztönzője az a küzdelem volt, amely a szektás körökben sűrűn felbukkanó névbitorlók ellen folyt, akik Krisztusnak, isten igazi felkentjének mondták magukat.

Hogy a „messiások" fellépése valóságos tébollyá vált, amely már Krisztus követői gyülekezeteinek erkölcsi tekintélyét fenyegette, annak tanúbizonysága az a körülmény, hogy mind a három szinoptikus evangéliumban megtalálható az a történet, amely szerint maga Krisztus is óvta tanítványait az efféle bitorlók követelésétől. Máté evangéliumában (XXIV, 1—5) ez áll: „Jézus a templomból kijővén, továbbment. És hozzámentek az ő tanít-

ványai, hogy megmutassák neki a templom építkezését. És így szólt hozzá egyik tanítványa: »Mester, nézd minő kövek, micsoda építkezés, milyen drágaságok és áldozati ajándékok!« Ő pedig felelé: »Látjátok-e mindezeket a nagyszerű építményeket? Bizony mondom nektek, eljőnek a napok, amikor ezekből, amiket itt láttok, nem marad kő kövön, ami el ne pusztuljon.« Midőn pedig az Olajfák hegyén a templommal átellenben leült, hozzájöttek a tanítványok külön, és mikor maguk között voltak, kérdezték őt Péter és Jakab, János és András, így szólván: »Mondd meg nekünk, mikor fog mindez megtörténni? és mi lesz az előjele a te eljövetelednek és a világ végének?« Jézus felelvén, mondá nekik: »Vigyázzatok, hogy valaki el ne ámítson benneteket. Mert sokan fognak jönni az én nevemben, mondván: Én vagyok a Krisztus, és az idő elérkezett. És sokakat tévedésbe ejtenek.«"

Az idézett jelenet, amely majdnem egyforma kifejezésekkel szerepel Márk és Lukács evangéliumában, arról tanúskodik, hogy az irodalomban ádáz vita dúlt arról, vajon mikor volt Krisztus igazi megjelenése és egyáltalán megjelent-e. Az evangélisták arra törekedtek, hogy ne csak megcáfolják a hamis krisztusokat, hanem be is bizonyítsák az egyedül igaz Krisztus megjelenésének hitelességét; munkájuk során folytatták a *Pilatus aktái*nak összeállítói által megkezdett művet.

Mikor, milyen környezetben és milyen körülmények között látott napvilágot a *Pilatus aktái*? A legutolsó időpont meghatározására, amelynél később nem keletkezhetett ez az okmány, Justinus tanúskodásából indulhatunk ki, akinek működése idején e mű már bizonyos múltra — legalább tíz-tizenöt esztendőre — tekinthetett vissza. Ha pedig a legkorábbi időpontot akarjuk megállapítani, amelynél korábban nem jöhetett létre a *Pilatus aktái*, akkor Josephus Flaviushoz kell fordulnunk, mert csakis tőle tudhatunk meg valamit Pontius Pilatusról, aki Tiberius császár uralkodása idején Judea procuratora volt. Flavius *Antiquitates* című műve az I. század kilencvenes éveiben jelent meg — tehát ezelőtt aligha hallhatott a Palesztinától távol élő olvasó bármit is a jelentéktelen római hivatalnokról. De ha ezt le is szögeztük, még mindig csak a kezdetén vagyunk a korai kereszténység kronológiájáról való találgatásainknak.

Fordítsunk figyelmet arra a körülményre, hogy az evangéliumokban ábrázolt Pilatus — tehát a *Pilatus aktái*ban szereplő is — alig hasonlít arra a zsidóságot gyűlölő, tapintatlan hivatalnokra,

ahogyan Flavius festi. Az evangéliumok Pilatusa a megtestesült előzékenység az igazhitű zsidók irányában: helyt ad vádjuknak a papi főtanács által elítélt igehirdető ügyében s ezt hajlandó kivégeztetni. Eközben jómaga semleges marad a vallási összeütközés kérdéseiben, sőt sajnálja a szerencsétlen ábrándkergetőt, akit a zsidók kiszolgáltattak neki.

Flavius szövegétől ilyen messzire csak olyasvalaki kalandozhatott el, a zsidóság és a rómaiak drámai küzdelmének szereplőit csak olyan író forgathatta ki ennyire, aki időben és világszemléletben egyaránt távol volt Josephus Flaviustól. Ez az író teljes közönnyel viseltetett a zsidók és a római közigazgatás ádáz összecsapásának eseményeivel szemben; az a szekta, amelynek nevében működött, hadilábon állt a zsidósággal; így hát ő a rómaiak rokonszenvének kivívására törekedett, s ezért kedvezően ábrázolta Pilatust. A *Pilatus aktái* Palesztinától távoleső környezetben jött létre, amikor a messianista mozgalom s az engesztelhetetlen, harcias messianisták pusztulása folytán keletkezett háborúk befejeztével „Krisztus hívei" átkerültek a görög—római társadalom körébe. A kiábrándult, vagy békés érzületű ortodox zsidók és szektások tömegei számára pedig az a lehetőség nyílt, s a szükség is ezt parancsolta, hogy vonakodás nélkül meghódoljanak a birodalom előtt. Ez azonban egyúttal a válság pillanata volt: ekkor következett be a belső szakítás a zsidóság és Krisztus követői között. Mindkét körülmény — a római hatalom jóindulatára való törekvés és a hagyományos zsidóság s a Krisztus-követők éles ellenségeskedése — világosan megnyilvánul *Pilatus aktái*ban.

Így tehát arra az eredményre jutunk, hogy ez az okmány valószínűleg a II. század harmincas éveinek végén jött létre. A *Pilatus aktái* megjelenésének így megállapított időpontja összeesik *Pál apostol levelei*nek Rómába kerülésével; e mű ugyanis 139-ben jutott el Markion révén a fővárosba. E két mű tartalmilag és irányzatában ugyan gyökeresen különbözik egymástól, mégis egyaránt arról tanúskodik, hogy „Krisztus hívei" elszakadtak a zsidóságtól és megkezdődött a két hitvallás később engesztelhetetlenné váló harca. A II. század 30-as éveiben ez a szakítás már befejezett tény volt; ékes bizonyságául szolgál az a Justinus által említett körülmény, hogy Bar-Kochba, a zsidó messianizmus utolsó vezére üldözte Krisztus híveit.

Ugyancsak Justinusnál találkozunk először a „keresztények" elnevezéssel; különös formában, szinte kelletlenül említi a „kereszt-

tényeket", s arra céloz, hogy mások hívják így őket, nem pedig saját maguk. Ezt írja: *χριστιανοὶ γὰρ εἶναι κατηγορούμεθα* („mivel azzal vádolnak bennünket, hogy keresztények vagyunk"). Később a következő megállapítást teszi: „Úgy vélik, jobb, ha mindenben tanítómesterük, Krisztus tanítását követik." (*Apológia*, 4.) A *χριστιανοί* (keresztények) kifejezés nem görög szó, hanem a „christiani" latin szó görög betűs alakja; az *-ian* képző nem a görögből, hanem a latinból ered, s az örökbefogadó apára utal: például Scipio Aemilianus nevét Scipio Aemiliustól kapta, aki fiává fogadta. Azok, akik ezt a „Krisztus fiai" elnevezést adták az új hit követőinek, csak akkor juthattak erre a gondolatra, amikor az új vallás a zsidóságtól különválva már elterjedt Nyugaton, mégpedig a római társadalom körében.

„Krisztus hívei", míg el nem váltak a zsidóságtól, korántsem voltak egységesek. Az imént vizsgált okmányok tanúskodnak arról, hogy nézeteltérések voltak közöttük, pártok és csoportok viszálykodtak egymással. Még nem alakult ki a kereszténység, mint egész, mint rendszer: ez csak néhány évtizeddel később történt meg.

6. *A keresztény közösségek mint a Római Birodalom társadalmi és gazdasági életének jelensége*

A kereszténység társadalmi jellegével, az új hit világtörténelmi fellépésének társadalmi jelentőségével igen sokat foglalkozott az amerikai és nyugat-európai burzsoá irodalom. De mindezek a művek egy és ugyanazt az irányt követték; tudósok és publicisták egyaránt azon igyekeztek, hogy az újszövetségi könyvek egyes kifejezései és formulái alapján állapítsák meg a keresztények programját. Will Durant amerikai tudós[3] például Krisztust Caesarral állította szembe. „Caesar a törvények és intézmények megváltoztatása útján törekedett az emberiség megjavítására — írja. — Krisztus pedig az emberek átformálásával akarta megváltoztatni az intézményeket." Krisztus, Durant állítása szerint, nem törekedett gyökeres fordulatra; ellenkezőleg, korholta azokat, akik erőszak révén igyekeznek elnyerni a mennyek országát. „Az a forradalom, amelyre ő gondolt, mélyebb volt, és nélküle a reformok pusztán felszínesek és múlandók lettek volna. Ha meg tudta volna

[3] *W. Durant:* Caesar and Christ. New York, 1944.

tisztítani az emberi szívet a nagyravágyástól, a kegyetlenségtől és a kéjsóvárgástól, az utópia önmagától megvalósul, és eltűnnek mindazok az intézmények, amelyek az emberi mohóságból, erőszakból s az ezeken alapuló törvényekből fakadnak".

Szakítanunk kell a jelenlegi nyugat-európai és amerikai történetírásra jellemző, idillikus elképzeléssel, amely szerint a keresztények szervezete kizárólag a felebaráti szeretet hirdetése következtében növekedett, terjeszkedett és izmosodott; fel kell vetnünk azt a kérdést is, hogy milyenek voltak az egyházi közösségek s milyen lehetett a magát egyetemes katolikus egyháznak nevező, nagy egyházi szövetség, mint reális erő és társadalmi, gazdasági szervezet.

E kérdés vizsgálata során az i. u. I. században fennálló vallási közösségek, a „kereszténység előfutárai" életének adataiból kell kiindulnunk. Röviden elismétlem azt, amit *A keresztény irodalom keletkezése* című művemben mondtam *A tizenkét apostol tanításá*ban szereplő szektáról. A hivők, akik „Jézust, az isten szolgáját" tekintették pártfogójuknak, bizonyos fokú kollektivizmust honosítottak meg maguk között: bevezették a munkakötelezettséget a közösségben, mindenkinek valamilyen mesterséget kellett űznie, még a „próféták"-nak, azaz a prédikátoroknak is, ha a hivők közt akartak letelepedni.

Idézem továbbá Josephus Flavius megállapításait az esszeusok életmódjáról: társaságukban földművelők tömörültek, akik másoknál következetesebben alkalmazták a kollektivizmus elvét és gyakorlatát. A többi vallási szektától abban különböztek (akárcsak a Flavius által említett egyiptomi therapeuták), hogy egyáltalán nem voltak rabszolgáik, *A tizenkét apostol tanításá*ban szereplő mesteremberek viszont rabszolgákat tartottak.

A Jézus tisztelőinek életmódjáról és az esszeusok szervezetéről szóló adataink csak megerősítik a marxista tudománynak azt a szilárdan kialakult álláspontját, hogy az új hit eredetileg a dolgozók és az elnyomottak vallása volt.

Más társadalmi és gazdasági berendezés figyelhető meg a II. századi kereszténye knél, amire az evangéliumoknak és *Az apostolok cselekedetei*nek a mindennapi életre vonatkozó részleteiből következtethetünk. Ezek a művek görög—római talajon fakadtak, minthogy Jeruzsálem bukása után a zsidók vándorréppé váltak. Javarészük most már nem földműves, paraszt és rabszolga volt, mint azelőtt, hanem kereskedő vagy mesterember, akiknek minden

vagyona ingóságból állt. Ennek megfelelően kultuszukban is lényeges változás történt: megszűnt a templomhoz fűződő vallás, véget értek az áldozatok, nyilvános istentiszteletek, a hivők sem küldtek többé ajándékokat; a vallás zárt közösségekbe húzódott, a papi arisztokrácia eltűnt. Helyette a rabbik és az írástudók lettek a közösségek vezetői, de ezek nem alkottak kiváltságos osztályt. Ilyen körülmények között a kereszténység zsidó előfutárainak sorsa igen nehéz volt. Vallási központjuktól megfosztva, hazájuktól távol éltek, szétszórtan, idegen városokban. Ez a körülmény pedig elősegítette azt, hogy a kereszténység, miután szakított a messianizmus hagyományaival, nagy arányokban terjedjen és világvallássá váljék. A zsidóság mélyéből fakadt új vallás ugyanis összhangban volt a II. századi társadalom széles rétegeinek igényeivel.

Időszámításunk első évszázadainak kereszténységét teljes joggal nevezhetjük városi vallásnak. A falu még sokáig húzódozott az új vallástól; nem ok nélkül vált a „pagani"[4] szó (annyi mint „falusi") a pogányok megjelölésévé.

A II. század első felében a görög—római társadalomban keletkező keresztény közösségek társadalmi összetétele más, mint I. századi elődeiké. Anyagi jólétük növekszik, s mind nagyobb szerephez jutnak bennük a vagyonos elemek: erről tanúskodnak az evangéliumok, amikor a „vámosok"-ról tesznek említést.

A vámosról és a farizeusról szóló nevezetes példabeszéd (Lukács evangéliuma, XVIII, 10—14) — melyből kicsendül a vitatkozó kedv a zsidó teológusokkal szemben — a magát igazéletűnek képzelő, gőgös farizeus és a szerény, bűnbánó vámos szembeállításával ne tévesszen meg bennünket: nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy kik voltak a „vámosok" a római életben.

A „vámos" (τελώνης) az adószedő kifejezésben foglalt embercsoportnak csupán egy részét foglalja magában, másik kategóriát jelent latin fordítása, a „publicanus", ami voltaképpen uzsorás; ez utóbbiak foglalkozásához tartozott az adók és vámok bérlete. Az evangéliumok szóhasználatában a τελώνης fogalom általában a pénzváltással, pénzüzletekkel, kölcsönzéssel foglalkozó embert jelenti.

Meglepő, milyen figyelmet tanúsítanak az evangélisták a vámosok iránt, s milyen fontos szerepet tulajdonítanak nekik a vallási mozgalomban.

[4] Valentinianus császár 368-ban kiadott rendeletében fordul elő.

Máté evangéliuma (IX, 9) elmondja, hogy Jézus, amikor észrevett egy embert, aki a vámnál ült (*ἐπὶ τό τελώνιον*) s Máténak hívták, így szólt hozzá: „Kövess engem." Ezt a vámost azután viszontlátjuk a tizenkét apostol között. Márk evangéliumában (II, 14) és Lukácsnál (V, 27) szintén szerepel ez az epizód, csak itt a vámosnak más neve van: Lévi, Alphaios fia.

Máté evangéliumában továbbá ez olvasható (IX, 10): „És lőn, hogy Lévi (Máté) nagy lakomát rendezett neki a házában, és sok vámos és bűnös (*πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί*) telepedett el Jézushoz és az ő tanítványaihoz." Márk evangéliumában (II, 16) az írástudók és a farizeusok fennhangon elítélik Jézust azért, mert a vámosokkal és a bűnösökkel egy asztalhoz ül. A vámosok összekapcsolása a bűnösökkel: újabb tördöfés a farizeusok felé, akik igazéletű embereknek képzelik magukat.

Lukács evangéliumában igen sokat szerepelnek a vámosok, és az evangélista különös tisztelettel emlékezik meg róluk. Műve elején, abban a jelenetben, amelyben János kereszteli az embereket, a vámosok és a katonák úgy szerepelnek, mint az a két csoport, amely legalkalmasabb arra, hogy az új hit követőjévé szegődjék. Továbbá, ebből az evangéliumból való a fent említett példabeszéd a vámosról és a farizeusról. Másutt pedig (XIX, 5—9) rendkívül ünnepélyes hangon magasztal Jézus szavaival egy istenfélő uzsorást. Zakkeus, a vámosok feje (*ἀρχιτελώνης*, magister publicanorum) meghívja Jézust házába és e szavakkal fogadja: „Uram, ímé minden vagyonomnak felét a szegényeknek adom; és ha valamit valakitől patvarkodással elvettem, négyannyit adok helyébe." Jézus pedig így válaszol: „Ma lett üdvössége e háznak, mivelhogy ő is Ábrahám fia."

*Az apostolok cselekedetei*ben, amely ugyanattól a szerzőtől való, aki Lukács evangéliumát állította össze, konkrét adatokat találunk a keresztény közösségek összetételéről és életmódjáról. A 2. és az 5. fejezet azt az első közösséget ábrázolja, amelyet Péter és János apostol alapított Jeruzsálemben. Ebben a kétszer ismétlődő leírásban joggal sejthetjük *Az apostolok cselekedetei* szerzőjének korában fennálló keresztény közösségek vonásait. A közösség valamennyi tagja vagyonát az apostol rendelkezésére bocsátja, aki kinek-kinek szükséglete szerint osztja el majd a közös javakat; a földbirtokosok értékesítik ingatlanukat és vételárát átadják az apostolnak. Azok számára, akik esetleg bármit el mernek titkolni a közösség vezetői elől, a szerző elriasztásul Anania és Saphiras sorsát idézi:

őket az ég haragja sújtotta, mert elrejtették az apostol elől a földbirtokukért kapott pénz egy részét.

Ez az elbeszélés rendkívül becses számunkra, mert feltárja az egyházközségekben alkalmazott kölcsönös biztosítási rendszer titkát; a mindenható és mindentudó apostol szerepét később a „püspökök" vették át. *Az apostolok cselekedetei*nek szerzője igen világosan megrajzolta annak az összetartásnak a gazdasági alapját, amelynek következtében a keresztény egyház fennmaradt és egyre erősödött.

Az e műben ábrázolt képet azonban nem szabad úgy tekinteni, mint bizonyságot amellett, hogy a közösségekben közös gazdálkodás folyt. Észre kell venni ugyanis, hogy Lukács evangéliuma és *Az apostolok cselekedetei* unos-untalan a tehetős, vagyonos és gazdag emberekhez intézik intelmeiket. Vajon lett volna-e bármi értelme, ha a szegényeket szólítják fel arra, hogy adják el birtokaikat és megtakarított pénzüket adják oda a közösség vezetőinek?

Hogy e tanítás a gazdagokhoz szól, ezzel egyáltalán nincs ellentétben az ugyanebben az evangéliumban szereplő kiáltás: „Boldogok a szegények!"; nincs ellentétben vele a gazdagról és a szegény Lázárról szóló példabeszéd, úgyszintén Jézusnak a gazdag ifjúhoz intézett felhívása sem, hogy adja el vagyonát és mindenét ossza szét a szegények között. Ebből a szigorú hangú prédikációból — akárcsak a szegényekkel nem törődő gazdagok heves korholásából (*Jakab apostol levele*, I, 3—5), csak önmérsékletre irányuló felhívás csendül ki, s az eszményi cél: a hősi, szent élet hangoztatása — de korántsem a gazdagság tagadása vagy elítélése. Az evangéliumok a szegényeknek a mennyek országát ígérik — de semmi többet.

Bizonyos hasonlóságot figyelhetünk meg Epiktétos tanítása és Lukács evangélista intelmei között. Mind a ketten a tehetős osztályokhoz intézik szavukat; mind a ketten beérik az aszkétizmus és a szegénység magasztalásával, amelyet olyan állapotnak tekintenek, melyben az ember legtávolabb van a bűnös kísértésektől s legközelebb áll az igaz élet eléréséhez. Epiktétos és az evangélista között azonban van egy lényeges különbség: az előbbi a kiváltságos, uralkodó osztályokhoz fordul, az utóbbi pedig az „alacsony származásúakhoz"; hiszen a vámosok, akiket Lukács tüntetően szinte a legelső helyen említ evangéliumában, javarészt felszabadított rabszolgák voltak. A „nemesi rendűek" — római terminológia szerint *honestiores* (akik elnyerhették a *honorest*,

vagyis az állami állásokat és kitüntetéseket) húzódoztak a kereskedelmi és pénzügyi műveletekkel összefüggő foglalkozásoktól: ez az „alacsony származásúak" *(humiliores)* dolga volt.

Az evangéliumok nemcsak nem titkolják a keresztény közösségek legbefolyásosabb tagjai által űzött foglalkozások osztályjellegét, hanem kitartóan hangsúlyozzák életmódjuk társadalmi és gazdasági lényegét. A történetírónak igen nagy figyelmet kell szentelnie az újszövetségi könyvek e tanúbizonyságának, s arra kell törekednie, hogy az itt vázolt életformákat és jelenségeket beillessze a II. századi Római Birodalom társadalmi életének nagy keretei közé.

A kérdés tehát ez: milyen társadalmi és gazdasági helyzetet foglaltak el a keresztény közösségek a birodalomban?

A köztársaság idején a pénzhatalom a lovagok kezében összpontosult. Ők pénzelték az i. e. III. és II. század nagyarányú hódító hadjáratait. Uzsorakölcsöneikkel ők vetették meg az újonnan szerzett provinciák kizsákmányolásának alapját. A pénzügyi műveletek terén a római lovagok versenytársai lettek többek között a zsidók is, akiknek már Cicero és Caesar korában telepeik voltak Rómában: főként kereskedőkből, uzsorásokból és pénzváltókból.

A császárság létrejöttével a lovagok kiváltságos helyzetbe kerültek, az állam második rendjévé lettek a szenátorok után. Bejutottak a hivatalnoki karba, s jogot kaptak a másodrendű állások elnyerésére, főként a procuratori hivatalra (Pontius Pilatus, Judea procuratora, Vitellius szíriai helytartó alárendeltje, kétségtelenül a lovagi rendhez tartozott).

A rómaiak mint uralkodó népfaj, maguknak tartották fenn a közigazgatási állásokat. A kereskedelmet, az áruk és értékek cseréjét is ők irányították, de főként idegenekkel és felszabadított rabszolgákkal végeztették.

A birodalom gazdasági élete e fontos körülményének megállapításához igen becses adatokat nyújt Pârvan tanulmánya.[5]

Pârvan, aki főként a feliratok anyagát tanulmányozta, mindenekelőtt a birodalom kereskedelmének általános helyzetét állítja előtérbe. A tengeren szállított, legfontosabb nyersanyagokat és közszükségleti cikkeket — bor, olaj, gabona, marha, fa, bőr, tégla,

[5] V. *Pârvan*. Die Nationalität der Kaufleute im römischen Kaiserreich. Berlin, 1909.

edény — már a birodalom első időszakában keleti származású kereskedők (zsidók, szíriaiak, kis-ázsiaiak) közvetítették. A Keletről bevándorolt kereskedőknek és hajótulajdonosoknak kereskedelmi telepeik és áruraktáraik voltak Itália tengerparti városaiban (Ostiában, Puteoliban), Galliában, Hispaniában. Galliában a folyók mentén hatoltak az ország belsejébe : a zsidók és a szíriaiak gazdag coloniákat alapítottak itt, a legjelentősebb köztük Lyonban (Lugdunum) volt. Pârvan azt is megállapítja, hogy a kereskedők testületi egyesületei a coloniákban és a faktoriákon egyúttal vallási közösségek voltak.

Ha a feliratokat egybevetjük az evangéliumoknak és *Az apostolok cselekedetei*nek adataival, észrevehetjük, hogy ugyanarról a csoportról esik szó bennük : a kereskedelmi és uzsoratőke tulajdonosairól. Az új hit könnyen, akadálytalanul terjedt azokon az utakon, amelyeket a zsidó vallási propaganda már régebben feltárt. Harnack nyílt beismerése szerint — melyet már a konzervatív szellemben írott *Mission und Ausbreitung des Christenthums* című művében tett — a „keresztény propaganda" a zsidóság prozelita tevékenységének folytatása volt. A mozgalom élén a leggazdagabb emberek álltak, mint Zakkeus, aki Lukács evangéliumában szerepel. A „Zakkeusok" voltak Krisztus legbuzgóbb, legtudatosabb hírnökei. Ennek az állításnak a bizonyítására két példát idézhetünk a II. századi keresztény egyház életéből : Markion, a korai itáliai keresztény egyházak szervezője, gazdag sinopei (pontusi) hajótulajdonos fia volt, Callixtus, római püspök pedig a keresztény Marciának, Commodus császár kegyencnőjének barátja — dúsgazdag uzsorás.

Az „üldözések" idején a keresztény egyház a „császár országával" (regnum caesaris), a földi, anyagi érdekek megtestesítőjével úgy állította szembe „isten országát" (regnum dei), mint amely kizárólag szellemi közösség. A történettudomány nem fogadhatja el ezt az idealista formulát : a keresztény egyháznak mint konkrét, teljesen reális szervezetnek megvolt a maga anyagi alapja, jogrendje, rangsora.

A kereszténység megjelenése csupán külsőleges hasadást jelentett az ókori rabszolgatartó társadalomban. Az evangéliumokból ítélve, amelyek görög—római talajból fakadtak, s a II. század folyamán a birodalom középpontjában kialakult keresztény közösségek életkörülményeit ábrázolják, a rabszolgák helyzete itt súlyosabb volt, s a rabszolgatartók bánásmódja is keményebb, mint a

kereszténység előfutárainál, ahol a rabszolgarendszer enyhébb formája érvényesült, az esszeusok közösségeiben pedig — mint láthattuk — egyáltalán nem is éltek rabszolgák. Jellemző körülmény, hogy az evangéliumok egyetlen szóval sem bátorítják a rabszolgákat, jobb sorsot sem ígérnek nekik a földön; ellenkezőleg: a példabeszédekből a legszigorúbb rabszolga-jog csendül ki.

Az újszövetségi kánonba felvett művek közül csak a *Pál apostol leveleiben* — amelyek az evangéliumoktól eltérően, Keleten, Kis-Ázsiában keletkeztek — akadnak olyan kifejezések, amelyek valamennyire rokonszenveznek a rabszolgákkal és arra utalnak, hogy a rabszolgák isten előtt, vagyis az egyházi közösségben egyenlők a szabad emberekkel. Az *Első levél a korinthusbeliekhez* megállapítja „Mert hiszen egy Lélek által mi mindnyájan egy testté kereszteltettünk meg, akár zsidók, akár görögök, akár szolgák, akár szabadok (εἴτε δοῦλοι, εἴτε ἐλεύθεροι), és mindnyájan egy Lélekkel itattattunk meg." (XII, 13.) A *Levél a galátziabeliekhez*ben ezt olvassuk: „Nincs zsidó, sem görög, nincs rabszolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő; mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban." (III. 28.)

A keresztény szerzőnek e teológiai jellegű megállapítása a népek, osztályok és nemek egyenlőségéről, teljesen megegyezik a sztoikus Epiktétosnak filozófiailag kifejezett megállapításával, hogy az emberek természettől fogva egyenlők. Mindkét kijelentés teljesen elvont, ideális követelmény hirdetésére szorítkozik. Nincs gyakorlati értékük, még reformok kívánságát sem hangoztatják.

A levelek szerzője, aki „Pál apostol" álnéven írt, ugyan célzást tesz a rabszolgák felszabadításának lehetőségére, de nyomban a fennálló társadalmi rend sérthetetlenségének szigorú hangoztatásával némítja el e futó célzást. Ugyanabban az *Első levél*ben olvashatjuk: „Kiki amely hivatásban hivatott el, abban maradjon. Szolgai állapotban hivattattál el? Ne gondolj vele, sőt ha szabad lehetsz is, inkább élj azzal! Mert az Úrban elhívott szolga az Úrnak szabadosa; hasonlóképpen aki szabadságban hivatott el, Krisztusnak szolgája." (VII, 20—22.)

Végül is a „Levelek" szerzője tehetetlenségében odáig süllyed, hogy teljesen elismeri a statusquo változtathatatlanságát. A *Levél az efézusbeliekhez* például ezt hangoztatja: „Ti szolgák, engedelmesek legyetek a ti test szerint való uraitoknak félelemmel és rettegéssel, szíveteknek egyenességében, mint a Krisztusnak; nem a szemnek szolgálván, mint akik embereknek akarnak tetszeni, hanem

mint Krisztus szolgái, cselekedvén az Istennek akaratját lélekből. Tudván, hogy kiki ami jót cselekszik, azt veendi Úrtól, akár szolga legyen, akár szabados. Ti is urak, ugyanazt cselekedjétek övelök, elhagyván a fenyegetést; tudván, hogy a ti Uratok is mennyben van, és személyi válogatás nincsen Őnála." (VI, 5—9.)

7. *A keresztények vetélkedése a zsidókkal*

Az új hit követői társadalmi összetételük szempontjából nem különböztek a környező — zsidó, görög vagy római — társadalomtól, származás tekintetében azonban táboruk hamarosan kitűnt tarka, nemzetközi jellegével. Figyelembe kell vennünk azonban azt a körülményt is, hogy a zsidóságtól való elválás nem egyszerre, hanem fokozatosan, több szakaszban ment végbe. Ahogyan annak idején a zsidó hitre tértek között sok más fajú elem akadt, akként a korai keresztény közösségekben is még számosan voltak zsidó származásúak (ezeknek nevében íródott Máté evangéliuma és az úgynevezett *Levél a zsidókhoz*). *Az apostolok cselekedeteinek elbeszélése* szerint (XI, 26.) a szíriaiak voltak az első pogányok, akik keresztény hitre tértek, és éppen Antiochiában kezdték el először „keresztényeknek" nevezni az új hit követőit.

A „keresztények" új, a konzervatív zsidóságtól elszakadt vallási csoportjának nem volt nagyobb ellensége, mint éppen ez a megtagadott zsidóság. Ez lett egyetlen ellenségévé, A pogány világgal a kereszténység nem állt hadilábon, ellenkezőleg: igyekezett megnyerni rokonszenvét. Az államhatalomnak pedig alázatosan meghódoltak a magukat „keresztényeknek" nevezők. Politikai hitvallásuk, mint a *Levél a rómabeliekhez* tanúsítja, messze felülmúlja Plinius *Panegyricus*ának az egyeduralkodó korlátlan hatalmát magasztaló áradozását is: „Minden lélek engedelmeskedjék a felső hatalmasságoknak; mert nincsen hatalmasság, hanem csak Istentől: és amely hatalmasságok vannak, az Istentől rendeltettek. Azért, aki ellene támad a hatalmasságnak, az Isten rendelésének támad ellene; akik pedig ellene támadnak, önmagoknak ítéletet szereznek. Mert a fejedelmek nem a jó, hanem a rossz cselekedetnek rettegésére vannak. Akarod-é, pedig, hogy ne félj a hatalmasságtól? Cselekedjed a jót, és dicséreted lesz attól. Mert Isten szolgája ő a te javadra. Ha pedig a gonoszt cselekszed, félj: mert nem ok nélkül viseli a fegyvert: mert Isten szolgája,

bosszúálló a haragra annak, aki gonoszt cselekszik." (XIII, 1 és köv.)

A pogányok irányában a keresztények általában békülékeny hangot használnak. Ugyanez a *Levél a rómabeliekhez* olyan embereknek nyilvánítja őket, akik alkalmasabbak az igazság befogadására, mint a törvény formális értelmezésétől és vak követésétől béklyózott zsidók. A keresztény irodalom első történeti műve — a *Pilatus aktái* — valósággal a közigazgatás urainak megnyerésére törekszik: evégből úgy ábrázolja Judea római procuratorát, mint aki semlegességet tanúsított a zsidóság vallási vitáiban és sajnálta a zsidók követelésére keresztre feszített Jézus Krisztust.

Az új hit hívei nem támadólag, hanem inkább kérőn fordulnak a birodalmi hatóságok képviselői felé: szeretnék megtartani azokat a kiváltságokat, amelyeket a zsidók kaptak. Ezek a jogok pedig igen jelentősek voltak: mentesség a katonai szolgálat alól, önálló bíráskodás a közösségek belső életével kapcsolatos ügyekben, szabad vallásgyakorlat (ez azt jelentette, hogy a zsidóknak joguk volt saját vallásuk követésére, s nem kellett a birodalmi intézményekkel és a császári kultusz jelképeinek magasztalásával összefüggő hivatalos államvallásnak hódolniuk).

8. *A „vámosok" nézetei és törekvései*

A keresztény közösségek vezetőinek lelkivilága és erkölcsi felfogása páratlan világossággal tükröződik a „talentumokról" szóló példabeszédből, amely később nagy népszerűségre tett szert a világirodalomban és a közbeszédben egyaránt. Ez annak tulajdonítható, hogy a „talentum" szót ideális értelemben fogták fel, bár ennek az értelmezésnek semmi köze sincs a szó eredeti jelentéséhez, amely az evangéliumokban szerepel: a példabeszéd eredeti, II. századi szövegében ugyanis a „talentum" pénzegység,[6] későbbi értelmezésében viszont — amely az újkorban, főként világi körökben terjedt el — „tehetség"-et jelent. „A talentumot a földbe ásni" — ez az eredetiben a rabszolga bűnös kötelességmulasztása, akire anyagi értéket bíztak, későbbi értelmezésében pedig az istentől kapott tehetség bűnös elherdálása.

Csupán ennek az évszázados félreértésnek eloszlatása után

[6] Kb. 26 kg ezüstnek felel meg. — (A ford.)

leszünk képesek eredeti jelentésében felfogni ezt a példabeszédet, amely a II. századi keresztény társadalom bizonyos köreinek világszemléletét fejezi ki. Érdemes szó szerint idézni bőbeszédű szövegét, hogy a mai olvasó láthassa, milyen részletességgel — sőt szinte szeretettel — dolgozta fel a II. századi író a számára különlegesen fontos kérdést.

Máté evangéliumában ezt olvassuk: „Legyetek éberek, mert nem tudják a napot, sem az órát, mikor az emberfia eljön. Mivel ő úgy cselekszik, valamiképpen egy messze útra készülő ember, aki előhívta szolgáit és átadta nekik javait; és egynek öt talentumot adott, másnak pedig kettőt, ismét másnak egyet, kinek-kinek a maga (rátermettsége) képessége szerint. És elutazott. Elment pedig, aki öt talentumot kapott, és kereskedett vele, és még ötöt nyert. Hasonlóképpen az is, aki kettőt kapott, még kettőt nyert. Aki pedig egyet kapott, elmenvén a földbe ásta és elrejtette a gazdája pénzét. Hosszú idő múlva pedig visszajövén ama szolgák ura, számot vetett velük. És odajött, aki öt talentumot kapott és még ötöt nyert hozzá, mondván: Uram, öt talentumot adtál nekem, íme még ötöt nyertem rajta. Mondá neki ura: Jól van, derék és hű szolgám; a kevésben hű voltál, sokat bízok rád, menj be a te urad örömébe. Eljött pedig az is, aki két talentumot kapott, és mondá: Uram, két talentumot adtál nekem, íme még kettőt nyertem. Mondá neki ura: Örülj, derék és hű szolgám, mivelhogy a kevésben hű voltál, sokat bízok rád, menj be a te urad örömébe. Eljövén pedig az is, aki egy talentumot kapott, mondá: Uram, kemény embernek ismerlek, aratsz, ahol nem vetettél — és gyűjtesz, hol nem osztottál szét. Tőled való félelemben elmentem, és talentumodat a földbe rejtettem; íme, ami neked jár. Ura pedig felelé neki: Te rossz és lusta szolga! tudtad, hogy aratok, ahol nem vetettem, és gyűjtök, ahol nem osztottam. Éppen ezért pénzemet a pénzváltóknak kellett volna adnod, és én megjövén, kamatokkal vettem volna vissza, ami az enyém. Vegyétek el tehát tőle a talentumot, és adjátok annak, kinek tíz talentuma van. Mert mindannak, akinek van, adatik és az bővelkedni fog; attól pedig, akinek nincsen, amije van, az is elvétetik tőle. És a haszontalan szolgát vessétek ki a külső sötétségbe, ott lészen sírás és fogak csikorgatása. Mondván pedig, így szólt: kinek füle van a hallásra, hallja meg." (XXV, 13—30.)

Ez a példabeszéd Lukács evangéliumában is szerepel. (XIX, 11—28.) A szerző a példázatot terjedelmesen közli és szokása sze-

rint néhány új színes részlettel meg is tetézi. Az ő elbeszélése szerint a szolgák ura azért kel messzi útra, ,,hogy magának egy királyságot szerezzen" ; előhívja tíz szolgáját és tíz girát (v. minát = a talentum tizenhatodrésze) ad nekik, kinek-kinek egyet, s meghagyja : ,,Gazdálkodjatok, amíg visszajövök." Az evangélium szerzője újabb epizódot iktat be : ,,Polgártársai pedig gyűlölték őt, és a háta megett követséget küldöttek, mondván : Nem akarjuk, hogy ez mint király uralkodjék rajtunk." De miután visszatért, ,,átvevén a királyságot", hívatta szolgáit, ,,akiknek a pénzt adta, hogy megtudja, ki hogyan gazdálkodott". ,,Eljött tehát az első, mondván : Uram, a te girád hozzá még tíz girát hozott." Az úr elégedett volt és jutalmul tíz város kormányzását bízta arra a szolgára, aki hű volt a kevésben. Másik szolgájának, aki átnyújtotta az általa nyert öt girát, hasonló dicsérő szavakkal öt várost adott. Ekkor odalépett a harmadik szolga és vakmerő szavakkal — mint ahogyan Máté evangéliumában olvasható — visszaadta urának a kapott girát, melyet keszkenőjében rejtett el (míg Máténál a szolga a földbe ásta). Az úr pedig ezt kérdezte : ,,Miért nem adtad tehát pénzemet a pénzváltó-asztalra, hogy visszajövén, kamatostól kaptam volna vissza?"

Majd megparancsolta, hogy vegyék el a pénzt a rossz szolgától és adják annak, akinek tíz girája van. Amikor pedig az ott állók szóltak, hogy annak már tíz girája van, az úr e kijelentéssel vágta el az ellenvetést : ,,Mondom pedig nektek : hogy mindannak, akinek van, adatik és bővelkedni fog ; attól pedig akinek nincsen, amije van is, elvétetik." Ezután haragosan rátámadt ellenséges környezetére : ,,Azokat az ellenségeimet pedig, akik nem akarták, hogy én rajtok uralkodjam, hozzátok ide, és a szemem előtt öljétek meg."

Az idézett részletek eleven képet festenek előttünk a ,,vámosok" által irányított közösségek életéről. Szigorú rabszolgajog uralkodik itt, urak és szolgák között változatlanul igen éles a viszony. Az uzsorások annyira tudatában vannak hatalmuknak, hogy az üzleti sikerre való törekvést a legfőbb erkölcsi törvény rangjára emelik : az evangéliumi történet Krisztus szavával hirdeti az uzsoráserkölcsöt, noha másutt, az evangélium más helyén, Krisztus azt mondja önmagáról, hogy a vadállatoknak megvan a barlangjuk, a madaraknak a fészkük, de ,,az emberfiának" nincs hol lehajtania a fejét.

Az új hit teljes összhangban volt a földhöz nem kötött embe-

rek, a kereskedők és uzsorások életmódjával, megfelelt azoknak a takarékos, fösvény és egyúttal haszonleső személyeknek, akik foglalkozásukat istennek tetsző dologként magasztalták.

A II. századi keresztény „vámosok" gondolkodásmódjához nem illett az államvallás szimbolikája. Az istenek számára hozott dús ajándékokat, a ragyogó öltözetekben pompázó papság eltartását, az istenek s a földi hatalmasok emberi kéz-készítette szobrai előtti hódolást elítélték, rossz sáfárkodásnak, káros, oktalan pocsékolásnak tartották, s egyúttal sérelemnek tekintették isten igazi fensége ellen.

A RÓMAI BIRODALOM A II. SZÁZAD DEREKÁN

1. *A birodalom belső helyzete*

Nincs még egy római császár, aki a burzsoá történetírásban oly szelíd és emberséges uralkodóként szerepelne, mint Antoninus Pius. Mi azonban nem érhetjük be ezzel a hagyományos, érzelgős értékeléssel: a helyes, tudományos történeti ítélet kialakítása érdekében meg kell állapítanunk e férfi tevékenységének konkrét vonásait — bár sem eredetiség, sem rendkívüli tehetség nem tüntette ki — és meg kell értenünk politikájának osztálygyökereit.

Antoninus Pius Itália leggazdagabb mágnása volt s vagyona teljesen elhomályosította provinciabeli származását (a dél-galliai Nemaususban született). Családjának nagy téglaüzemei voltak, amelyek Itália minden zegébe-zugába szállítottak építőanyagot. Antoninus anyjának Arriának névjelét viselő téglákat találtak a régészek Rómában, Portóban (az ókori Portus Cale), Ravennában, Paduában (Patavium), Bolognában (Bononia), Velletriben (az ókori Velitrae) és másutt. Ezek a műhelyek, amelyek kizárólag a rabszolgák ingyen munkaerejét használták fel, hatalmas hasznot hajtottak. Antoninus Pius még jobban bővítette üzletét, amikor házasságot kötött Faustinával, aki szintén több üzem tulajdonosa volt. Ezenkívül Antoninus sok birtokot is örökölt, amelyek Itália különböző részeiben feküdtek. Vállalatainak vezetését procuratorokra bízta; jómaga vidéken nőtt fel és nagyon szerette a természetet; még császár korában sem mulasztotta el soha, hogy szüret idején birtokaira látogasson.

Mint földbirtokosnak, volt egy érdekes tulajdonsága: szívesen adott kölcsönöket a szomszéd birtokosoknak s beérte négy százaléknyi kamattal, ami akkoriban rendkívül mérsékelt igény volt.

Ennek a dúsgazdag embernek a gazdasági tevékenységéből még ki kell emelnünk nagy bőkezűségét, amelyről praetori működése idején tett tanúságot, a népnek osztott alamizsnái révén. Ezzel zajos népszerűségre tett szert Rómában.

138-ban fiává fogadta Hadrianus, akinek tetszését nemcsak hivatali buzgalmával és rátermettségével vívta ki, hanem azzal is, hogy a szenátusi arisztokrácia leggazdagabb, legbefolyásosabb tagja volt.

Antoninus Pius kormányzása a birodalom számára kedvező külpolitikai szélcsend időszaka volt. Mindkét fontos határán — északon, ahol a germán világgal érintkezett, és keleten, ahol a parthusok voltak szomszédai — nyugalom honolt, nem fenyegették a rómaiakat veszélyes összetűzések. A birodalom belsejében sem csaptak fel nagyobb lázongások, amelyek a római hatalom épségét veszélyeztették volna, olyasfélék, mint amilyeneket Antoninus Pius elődjének, Hadrianusnak kellett megérnie. Ezek a viszonyok lehetővé tették Antoninus számára, hogy ne szipolyozza ki a végsőkig a lakosságot, ne emelje az adókat, ne növelje a hadsereget, hanem a részleges reformok útján haladjon.

Azok a változások, amelyek ebben az időben végbementek a birodalom belső életében, elsősorban két területre vonatkoztak: a rabszolgák helyzetére és a vallási szinkrétizmusra.

Hadrianus, aki csak 135-ben tudta elfojtani a Bar-Kochba-felkelést, rendkívül szigorú törvényeket hagyott örökül a zsidókra vonatkozóan. Antoninus Pius azonban lehetségesnek és kívánatosnak tartotta, hogy kibéküljön velük. Uralkodásának kezdetén (139—140) visszavonta Hadrianus tiltó rendszabályait: Mózes törvényének követése nem volt többé bűncselekmény, szabadon olvashatták a szent könyveket, a zsidók előtt megnyílt az út Palesztinába.

Antoninus Pius intézkedése arról tanúskodott, hogy a római állam nem félt többé a zsidóságtól, amely meggyengült a Bar-Kochba-felkelés szétzúzása következtében, szétszóródott a diaszporában és szakított a harcos messianizmussal. Ugyanakkor azonban ez a körülmény határozottan gátolta a zsidó prozelitizmus fejlődését, s ez bizonyos mértékig elősegítette a hajlékonyabb kereszténység terjedését.

A zsidók sorsának könnyítésével a vallási türelem új politikája kezdődött. Antoninus Pius volt az első római császár, aki felfigyelt a keresztény tanítás híveire. Csak az új hit iránt tanúsított

jóindulatával magyarázható, hogy 150 tájt megjelenhetett Justinus *Apológiá*ja.

Az a vallási türelem, amelyet Antoninus Pius egész uralkodása alatt tanúsított, jó hírnevet szerzett számára zsidók és keresztények körében egyaránt. A Talmud dicsérően emlékezik meg róla. A keresztény táborban először a sardesi születésű Meliton apologéta tesz említést Antoninusról. 171-ben, tíz esztendővel Antoninus halála után, Meliton ezt írta Marcus Aurelius császárnak: „Atyád, mióta együtt uralkodtatok (vagyis 147 óta), azt követelte, hogy ne csapjanak semmiféle riadalmat miattunk" — és a hitvédő idézi az uralkodónak Athénről és az achaiai városok szövetségéről szóló rendelkezését; s egyúttal arra kéri Marcus Aureliust, hogy térjen vissza megboldogult atyja politikájához.

Tertullianus óta az az elképzelés honosodott meg Antoninus Pius uralkodásáról, hogy ez boldog időszak volt a keresztény egyházak számára, mivel békében élhettek; Antoninus türelmes volt az idegen vallások iránt, de tisztelte a római hitet. Nemcsak buzgón végezte a hivatalos szertartásokat és mutatta be az előírt áldozatokat, hanem naponta összegyűjtötte házanépét, hogy hódoljon a *lar*oknak,[1] utazásaira pedig mindig magával vitt egy felolvasót, aki a szent könyvekből mindenkor kiválasztotta az alkalomhoz illő imádságot.

A rabszolgatartó gazdasági rendszer válsága, amely már az I. század végén kibontakozott Itáliában, a II. század közepére különösen kiéleződött. Mind gyakrabban történt kísérlet arra, hogy a munkaerő kizsákmányolásának valami újabb formáját találják ki. Ráadásul megszűntek a hódító háborúk, a rabszolgatömegek pótlásának fő forrásai, és így az a feladat merült fel, miként lehet megőrizni a meglevő rabszolgasereget.

Claudius császár annak idején olyan rendeletet hozott, amely szerint bűncselekményt követ el az a rabszolgatartó, aki megöli a más rabszolgáját. Ez a törvény a rabszolgatartók magántulajdonának oltalmazására szolgált. Antoninus Pius most rendeletileg egyaránt bűncselekménynek minősítette a saját és az idegen rabszolga megölését, és ezáltal valamennyire védelmet nyújtott a rabszolgáknak uruk önkényével szemben. Ezért a bűncselekményért járó büntetés összhangban volt az általános érvényű *Lex Cornelia*

[1] Az elhunyt ősök lelkei, a családi tűzhely védelmezői a régi rómaiak hite szerint. — (A ford.)

*de sicariis*szal: a nemesi rendű rabszolgatartókat *(honestiores)* lakatlan szigetre száműzték miatta, s vagyonukat elkobozták, az alacsony származásúakat *(humiliores)* pedig nyilvánosan kivégezték — az elítéltet vadállatok martalékául dobták az amfiteátrumban *(ad bestias)*.

Antoninus Pius rendelete óva intette a rabszolgatulajdonosokat attól, hogy kegyetlenül bánjanak rabjaikkal. Elvben arra is módot nyújtott, hogy a rabszolgák panaszt tegyenek uruk ellen. Ősidők óta az a szokás dívott, hogy a rabszolga a császár szobrának talapzatánál kereshetett oltalmat ura kegyetlenségével szemben. Ez az eszköz azonban nem ért célt, mivel a bíró — praetor vagy más hivatali személy — rendszerint kiszolgáltatta a panaszost urának. Antoninus azonban olyan rendeletet hozott, amely szerint a bírónak joga volt elvenni a rabszolgát urától és másnak adni, ha a panasz indokolt.

Ezeknek az „emberbaráti" törvényeknek kezdeményezője a birodalom leggazdagabb rabszolgatulajdonosa volt: a császár „nagylelkűsége" józan gazdasági számításból fakadt, s éppen a rabszolgatulajdonosok előnyét szolgálta, amire minduntalan fel is hívta a figyelmüket. Antoninus Pius nagy jelentőséget tulajdonított saját rendeleteinek és szigorúan ügyelt végrehajtásukra. Erről tanúskodik Aelius Marianus, baeticai proconsulhoz intézett leirata, amely Ulpianus, III. század eleji jogtudós révén maradt ránk. A császár ezt írja: „Jóllehet az urak hatalmának sértetlennek kell maradnia, és bár senkit sem szabad megfosztani jogától, mégis magának a rabszolga tulajdonosának válik hasznára, ha rabszolgáinak módjuk van védelmet találni a visszaélésekkel, éheztetéssel, tűrhetetlen kínzásokkal szemben, feltéve, hogy a kárvallott rabszolga az erőszakkal szemben való védekezés helyes eszközéhez folyamodik. Ezért vizsgáld ki Julius Sabinus házi rabszolgáinak panaszát, akik a szobornál kerestek menedéket, és ha úgy találod, hogy rosszabbul bántak velük, mint igazság szerint kellett volna, intézkedjél eladásukról, de úgy, hogy ne kerüljenek megint régi uruk kezébe; ha pedig ő ki akarná játszani e rendelkezésemet, tudja meg, hogy ellene irányuló rendeletemet még szigorúbban fogom alkalmazni." (Dig., I, 6, 32.)

Arról, hogy miként kell a rabszolgákkal bánni, Antoninus Pius egy másik megállapítását is idézhetjük. A császár ugyanis ezt válaszolta egy földbirtokosnak, aki rabszolgái engedetlenségére panaszkodott: „Nem csupán a hatalom éreztetésével kell biztosítani a

rabszolgák engedelmességét, hanem mértékletes bánásmóddal is, megadva nekik mindazt, ami kell, s nem követelve semmit, ami meghaladja erejüket. Ami kötelességeiket illeti, e tekintetben igazságosan, mértéktartással kell eljárni velük, ha könnyen le akarod küzdeni engedetlenségre való hajlamukat. Nem szabad túlságosan fukarnak lenned velük szemben, sem pedig kegyetlen rendszabályokhoz folyamodnod, mivel ha zendülés tör ki rabszolgáid között, a proconsul kénytelen beavatkozni, s a kapott felhatalmazás alapján elveszi tőled rabszolgáidat." (Dig., I, 6, 32.)

Ilyen nyelven addig egyetlen császár sem beszélt az uralkodó osztály tagjaival. Az akkortájt a rabszolgatartók ellenőrzésére hozott intézkedésekből kitűnik, mennyire aggódott a kormány a rabszolgapiac válsága miatt, s milyen jól felismerték a legfelvilágosultabb rabszolgatartók (élükön maga a császár), hogy a munkaerő kizsákmányolásának korábbi formái már nem előnyösek. Antoninus Pius rendeletei és beszédei ugyanazokból a társadalmi jelenségekből fakadtak, mint a sztoikusok filozófiája, s az a tanításuk, hogy az emberek természettől egyenlőek és a rabokban is el kell ismerni az emberi méltóságot.

A kormány politikája arra irányult, hogy gondoskodjék a rabszolgatartók munkaerő-ellátásáról, de nem hozott reformokat a rabszolgák helyzetének megjavítására. Antoninus Pius változatlanul ragaszkodott a rabszolgatartó társadalom fő elveihez, s azt tartotta, hogy érintetlenül kell maradnia az urak hatalmának a rabszolgák fölött.

A sztoikusok tanítása a „természetjogról", Antoninus Pius rendeletei, a rabszolgákkal való enyhébb bánásmód hangoztatása — mindez utolsó kísérlet volt a rabszolgatartó rend fenntartására.

2. *A II. század derekának írói, filozófusai és szónokai*

Antoninus Pius és a vele rokon világnézetű Marcus Aurelius nem állnak egyedül koruk kulturális mozgalmában: körülveszi őket a tudósok, írók és szónokok serege, akik nagyrészt a császári közigazgatás szolgálatában állanak.

Igen vonzó feladat volna jellemzést adni a görög és római tudósok, írók és szónokok e csoportjáról, elemezni, megvizsgálni az ókori műveltség utolsó virágkorának világszemléletét, minden árnyalatával együtt — annál is inkább, mivel ezeknek az íróknak

már nincsenek utódaik, utánuk rohamos, feltartóztathatatlan hanyatlás következik. E feladat végrehajtásához azonban egész könyvet kellene írni és ez végképp elterelne e tanulmányom céljától. Tehát be kell érnem a nevek, évszámok és rövid életrajzi adatok puszta felsorolásával. Csupán Aulus Gellius esetében teszek kivételt: az ő világszemlélete ugyanis különösen érdekes, mivel homlokegyenest ellentétes a korabeli keresztények eszmevilágával.

Megemlítem a legkiválóbb írókat — latinokat és görögöket egyaránt — s időrendben két csoportra osztom őket: az idősebb nemzedék tagjai a II. század legelején születtek, a fiatalabb nemzedékhez tartozók pedig e század húszas éveiben.

Az első nemzedék tagjai:

Arrianos, görög író, aki a II. század első éveiben született Nikomédiában (Bithyniában). Szülőföldjén Démétér és Koré papja volt, majd az epirusi Nikopolisba költözött, ahol Epiktétos tanítását hallgatta. Római szolgálatba lépve, consul lett. Kappadokia helytartója, harcolt az alánokkal, 147-ben Athénbe érkezett s itt élt a hetvenes évekig; 180 tájt halt meg. Több hadtörténeti és haditechnikai művet írt, különösen híres az *Anabasis* (*Ἀναβασις*, „Felvonulás"), amelyben Makedóniai Sándor hadjáratát írja le;

Fronto, latin szerző, aki a numidiai Cirtában született, valószínűleg a II. század kezdetén (pontos évszám ismeretlen). Szónok volt, nyilvános beszédeket mondott, Antoninus Pius idején a kormánypolitika elveinek szószólója lett, körülbelül olyan tisztet töltött be, mint az ifjabb Plinius és Dión Chrysostomos Traianus mellett. A császár felkérte Marcus Aurelius nevelésére. 143-ban Fronto consul volt és Asia provincia helytartójává nevezték ki. 169 táján halt meg;

Hérodés Atticus, görög író, aki 101-ben született Marathónban. 117-től kezdve Hadrianus parancsnoksága alatt a római hadseregben harcolt. Szülőföldjén a II. század harmincas éveiben agoranomos[2] és archón volt, 143-ban consul lett. Nevezetes szónok, a választékos ékesszólás mestere;

Appianos, görög író, aki Alexandreiában született a II. század elején. Szülővárosában magas tisztségeket töltött be, római szolgálatba lépve, lovagi rangot szerzett Hadrianus idején, Antoninus alatt pedig — barátjának, Frontónak ajánlására — procurator Augusti lett (a császári kincstár, magánpénztár kezelője). Terje-

[2] Vásárfelügyelő.

delmes művet írt Róma történetéről (*Ρωμαϊκή*), amelyben vázolta Görögországnak, a hellén államoknak és a parthusok országának történetét is; különösen említést érdemelnek a XII—XVII. kötetek, amelyekben részletesen leírja azokat a háborúkat, amelyek a világ legnagyobb birodalmának kialakulására vezettek, valamint ismerteti a köztársaság és a császárság belső rendjét, intézményeit.

Marx és Engels nagyra becsülték Appianost, kiemelték az ókor többi történetírója közül, mint olyan tudóst, aki felismerte a politikai események anyagi hátterét.[3]

A második nemzedékhez tartozik:

Apuleius, latin író, aki 124 tájt született a numidiai Madaurában. Sokszor járt Rómában, Karthágóban pedig magas papi méltóságot töltött be (*sacerdos provinciae*[4] volt). Igen híres *Metamorphoses* („Átváltozások") című fantasztikus regénye[5], nagy figyelmet szentel a mágiának és a misztériumoknak.

Lukianos, görög író, az ókor legjelesebb szatirikusa, aki 125 körül született Samosata, Eufrátesz menti szíriai városban. Irodalmi tevékenységének kezdete Antoninus Pius idejére esik;

Aulus Gellius, latin író, aki 125—130 körül született. Athénban tanult, majd tanított s itt írta *Noctes Atticae* („Attikai éjszakák") című művét.

3. *Erkölcsi problémák Aulus Gellius filozófiájában*

Gellius életéről és irodalmi tevékenységéről igen keveset tudunk. Jómaga közli, hogy ifjúkora óta gyakorló jogász volt, s csak hébe-korba tudott időt szakítani könyvek írására. Harminc éves lehetett, amikor néhány földjével Athénbe érkezett. Itt megbarátkozott Heródes Atticusszal. Ez a név a művelt értelmiség egy kis csoportjára irányítja figyelmünket, amely nagy befolyásra tett szert a II. században: tagjai írók, szónokok, tudósok voltak, akik egyúttal közigazgatási vagy bírósági állást töltöttek be, vagy másként szolgálták az Antoninus-dinasztia kormánypolitikáját — Traianustól egészen Marcus Aureliusig. Ilyen szerepben láthatjuk Dión Chrysostomost, az ifjabb Pliniust, Tacitust, Suetoniust, Juve-

[3] *Marx—Engels:* Válogatott levelek, Szikra 1950, 141. o.
[4] A tartomány főpapja.
[5] Magyarul *Az Aranyszamár* címen jelent meg.

nalist, később pedig Arrianost, Frontót, Favorinust, Aelius Aristidest, végül pedig Lukianost.

A római sztoicizmus eszményképe szerint, a császár azért van a világon, hogy az emberiség megváltója legyen; tevékenysége az „emberszeretet" jegyében történik, a kormány politikájának általános célja: az elmék felvilágosítása, a földi béke megteremtése, s rosszindulatú előítéletek kiküszöbölése, melyek eltorzítják az emberek közti kapcsolatokat; a szó művészei, a tudósok, a filozófia és a retorika tanítómesterei — a legkülönb, nyílt hirdetői a megváltás eszméjének, amelynek lényege: a társadalom erkölcsi nevelése, az elmék megszabadítása a babonáktól, hamis rettegéstől, a démoni erőkbe vetett hittől stb.

A sztoikusok filozófiájának, a tudósok és írók műveinek, szónoklatainak és beszélgetéseinek természetesen határozott társadalmi színezetük volt; a tehetős, irodalmilag és filozófiailag művelt, arisztokratikus társadalmi rétegekhez szóltak. A II. században, mint már láttuk, a társadalom legfelsőbb rétegei — az az osztály, amelynek érdekeit szolgálta a császári hatalom s amelyben a maga részéről támaszt keresett — lényegesen különböztek az I. századi birodalom arisztokratikus köreitől, a hódítások ragyogó korának hagyományait ápoló, gőgös nemességtől.

Amennyire nem hasonlítottak a Julius-Claudiusokra a takarékos és vallási türelmet tanúsító Antoninusok, annyira különböztek szélesebb látókörükkel a provinciákba küldött hivatalnokaik s pártfogolt szónokaik, tudósaik, filozófusaik és publicistáik is Columellától, Velleius Paterculustól, Senecától. Ezek az emberek azonban javarészt már nem római származásúak; s azok a rómaiak, akik a műveltség e hirdetői között akadtak, szintén mások voltak, mint a régiek: nem hitték önmagukat a világ parancsolóinak, a többi nép született urainak.

A művelődés római harcosainak ehhez az új csoportjához tartozik Aulus Gelius. Az *Attikai éjszakák*ban tömör, de igen szabatos, tartalmas és elvileg következetes erkölcsi kódexet nyújt.

Az egyik fejezetnek ez a címe: *A gyermekeknek szüleik iránti kötelességeiről és azokról a filozófiai könyvekről, amelyek azt a kérdést vizsgálják, vajon a gyermekeknek mindig s mindenben engedelmeskedniük kell-e atyjuknak?*

Gellius tanúsága szerint, a görög és római bölcselők igen élénken tárgyalták ezt a kérdést régebben is, s az ő korában is. Lelkiismeretesen feljegyzi háromféle véleményüket: az atyai hatalom-

nak feltétlenül engedelmeskedni kell; az atyai hatalomnak némely esetben engedelmeskedni kell, máskor nem; az atyai hatalomnak semmikor sem kell engedelmeskedni. Gellius az első véleményt habozás nélkül elveti. „Ugyan — kiált fel —, ha az atya történetesen azt parancsolja fiának, hogy árulja el hazáját vagy ölje meg szülőanyját, vagy bármi más, hitvány vagy becstelen dolgot rendel — vajon lehet-e engedelmeskedni neki?" A harmadik véleményt azért nem fogadhatja el, mivel első pillantásra nagyonis cinikus. Tehát a két szélsőséges vélemény elesik, és csak a középső fogadható el: az atyai hatalom nem lehet feltétlen; korlátok közé kell szorítani; minden azon múlik, hogy megtaláljuk a korlátozás helyes mértékét, s ehhez azután feltétlenül ragaszkodjunk. Mindjárt meghalljuk az abszolút erkölcs gelliusi meghatározását is:

„Az emberi cselekedetek, mint a tudósok vélik, becsületesekre *(honesta)* és hitványakra *(turpia)* oszlanak. Azokat a tetteket, amelyek belső erejük révén helyesek és becsületesek, mint például: a hűség vagy a becsület oltalmazása *(fidem colere)*, a haza védelme *(patriam defendere)*, a barátok szeretete *(amicos diligere)* — attól függetlenül kell gyakorolni, hogy az atya parancsolja-e, vagy nem. De azokat a dolgokat, amelyek az említettekkel ellentétesek, amelyek szégyenletesek és általában igazságtalanok, nem szabad művelni, még akkor sem, ha valakinek a parancsára történnének." (II, 7.)

A feltétlen erkölcsnek és ellentétének formulája után Aulus Gellius a középszerű, erkölcsileg közömbös cselekedetek kategóriáját említi. És itt — némi csodálkozásunkra — megtaláljuk a mindennapi, társadalmi és állampolgári viszonylatoknak majdnem teljes tárházát. „Azok a dolgok, amelyek középen vannak s amelyeket a görögök k özömböseknek és semlegeseknek neveznek, mint például: katonai szolgálatot teljesíteni *(in militiam ire)*, földet művelni *(rus colere)*, magas tisztségeket betölteni *(honores capessere)*, pereket folytatni *(causas defendere)*, házasságot kötni *(uxorem ducere)*, szolgálati útra indulni *(iussum proficisci)*, idézésre megjelenni a bíróságon *(arcessitum venire)* — mind más szabály alá tartoznak; mivel magukban, önmaguk szerint nem tartoznak sem a becsületes, sem a hitvány dolgok közé, hanem a mi magatartásunktól függően válnak ilyenné vagy olyanná, így hát a cselekmény jellege szerint kell helyeselnünk, vagy kárhoztatnunk őket. Az efféle dolgokban szabad keze van az atyai tekintélynek."

Teljes egészében idéztem az *Attikai éjszakák*nak ezt a véleményem szerint érdekes részletét. Természetesen nem fedeztem fel

semmi újat, a klasszika-filológusok és az ókori filozófia szakértői régóta jól ismerik ezt a fejezetet. De megjegyzem, hogy mindeddig nem tulajdonítottak kellő jelentőséget a moralista Gellius e megállapításának. Úgy vélem, nem akad más író, aki ilyen szabatosan fogalmazta volna meg a II. századi római társadalom legfelsőbb rétegének erkölcsi nézeteit.

Kiemelek egy mozzanatot, amelyet a legjellegzetesebbnek tartok : Aulus Gellius erkölcstana vallástalan. Nem tesz említést semmilyen felső, természetfölötti tekintélyről, amelytől az erkölcsi törvények erednének, s amely azután törvényt ül az embereken. A becsületes és hitvány cselekedeteket belső lényegük alapján különbözteti meg, nem pedig valami kívülről rájuk rótt ismertetőjegy szerint. A bűnt nem tekinti az isten iránti szeretet parancsa megszegésének, a kifürkészhetetlen világakarat megsértésének. Első helyre, valamennyi erkölcsi követelmény fölé, a becsületet, az emberi hűséget állítja. Ez a jellegzetesen római felfogás később, a keresztény erkölcstanban eltűnik, és a könyörtelen Augustinus már elítéli, mint az emberi kevélység bűnét.

A vallástalan erkölcstan azonban még nem istentelenség. Aulus Gellius nem ateista. Beéri annak megállapításával, hogy az istenség nem avatkozik bele az emberek életébe, az ember csak önmaga előtt felelős. E tekintetben Gellius véleménye teljesen világos, és Metellus Numidicus egyik beszédéből vett idézetbe öltözik. „A halhatatlan isteneknek hatalmas erejük van ; de irányunkban nem kell többre törekedniük, mint szüleinknek. Hiszen a szülők, ha azt látják, hogy gyermekük megrögzött bűnös, kitagadják az örökségből. Ekként mi sem várhatunk mást a halhatatlan istenektől, mint azt, hogy véget vessenek megátalkodottságunknak. Ezért az igazság azt követeli, hogy az istenek támogassák azt, aki nem ellensége önmagának. A halhatatlan isteneknek csak bátorítaniuk kell az erényt, nem pedig irányítaniuk." (I, 6.)

Ebben a sztoikusoknak az istenségről való véleménye nyilvánul meg : a legfőbb világ-erő csak eszményképet állít az ember elé, természetének legnemesebb tulajdonságaihoz fordul, de nem akarja pórázra fogni, cselekvési szabadságot enged neki : a rosszindulat, az erkölcstelenség nem azért visszataszító, mert önmagában véve szégyenletes *(turpe)*, hanem azért, mert a rossz elkövetői ezzel önmaguknak kárt okoznak.

Az isteni gondviselés kérdése, az istenek szerepe a világon a jó s a rossz közt dúló harcban — mindez nagyon érdekli Aulus Gelliust.

Művében több ízben visszatér e téma vizsgálatához. Részletesen kifejti Chrysippos (i. e. 280—206) *περι προνοιας* („A gondviselésről") című könyvének tartalmát. Az olvasó előtt feltárul a sztoikusok véleménye az ember erkölcsi természetéről. Végső következtetésük az, hogy a legfelsőbb világ-erő, az istenség vagy a természet, értelmet és tehetséget adott az embernek; az „isteni szándék" (*προνοια*) szerepe nem terjed túl azon, hogy helyes, a természetnek megfelelő gondolkodásmódot sugall az emberiségnek; a bűn, akárcsak a betegség, a természetadta, természetszerű egészséget szegi meg, s ellenhatás a természettel szemben; az embernek szabad akarata van, de ha nem követi természet sugallta hajlamait, maga tehet róla s meglakol érte. (VI, 1.)

Az *Attikai éjszakák* idézett részletei nem Aulus Gellius eredeti gondolatait tartalmazzák. Ő csupán mintegy drámai oldaláról ragadta meg a sztoikusok erkölcsfilozófiáját, s bemutatta, mennyire ellentétes a zsarnokságnak alávetett társadalom régi erkölcse és az új kor erkölcse, azé a koré, amelyben — Gellius véleménye szerint — már öntudatos személyek élnek, akik cselekedeteik belső tulajdonságai alapján meg tudják különböztetni a jót és a rosszat.

Idézem az *Attikai éjszakák* egy szakaszát, amely a szerző eredeti gondolkodásmódjára, vagy legalábbis önálló témaválasztására vall: jóllehet közismert, más forrásokban szereplő tényeket sorol fel, összeállításuk mégis a szerző egyéni határozott tendenciáját tükrözi.

Címe így hangzik: *Arról, hogy Phaidon, Sókratés követője, rabszolga volt, s igen sokan mások* (filozófusok — R. V.) *is rabszolgasorban éltek.* A szövegben ezt olvashatjuk: „Phaidon, Sókratés tanítványa és Platón jóbarátja *(familiaris)* rabszolgasorban élt: szép és szabad szellemű volt *(ingenio liberali)*, s urával fajtalankodott *(a lenone domino)*; állítólag Sókratés egyik követője, Kebés, magának Sókratésnek buzdítására váltotta ki; később neves filozófus lett. Sókratésről szóló beszédei kecsesek és könnyen olvashatók. Sokan mások is, a rabszolgasorból kikerülve, híres filozófusok lettek; különösen nevezetes közöttük Menippos, akinek műveit utánozta szatíráiban M. Varro: mások cinikusoknak nevezték ezeket a szatírákat, jómaga menipposinak. A peripatetikus Theophrastosnak volt egy Pompiás, a sztoikus Zénónnak egy Perseus nevű rabszolgája, Epikurosnak pedig Mus nevezetű — s mind a hárman később neves filozófusok lettek; a cinikus Diogenés szintén rabszolga volt. Vele különben így történt: szabad állapotú volt, de rabszolgának adták

el; mikor a korinthosi Xeniadés meg akarta vásárolni s megkérdezte, miféle mesterséghez ért, Diogenés így válaszolt: »Irányítani tudom a szabad embereket.« Az úr rábízta saját fiait, s így szólt: »Nos, vedd őket parancsnokságod alá.« Még eleven Epiktétosnak, a nemes filozófusnak *(philosophus nobilis)* emléke, aki rabszolgasorban élt. Epiktétos tanításai között fennmaradt a következő két verssor, amelynek titkos értelme az, hogy nem mindenki gyűlöletes az istenek előtt, aki életében temérdek szerencsétlenségen esett át, vannak rejtett igazságok, amelyeket csak kevesek fürkésző elméje tud felfogni: »Szolga voltam s nyomorék, kolduskent éltem, de halhatatlanok barátja lettem«." (II, 18.)

Ehhez a fejezethez nincs magyarázat, következtetéseket sem von le belőle az író. Viszont felmerül a kérdés, miért készítette Gellius, a filológus és a régi írások kutatója ezt a válogatást? Miért gyűjtött egybe olyan példákat, amelyekből az tűnik ki, hogy sok filozófus rabszolgasorból került ki? Aulus Gellius arisztokratakörökben forgolódott, vagyonos polgárok között, akik sok rabszolgának parancsoltak. Vajon ezek a párhuzamok nem az elérzékenyült, bűnbánó rabszolgatulajdonos beismerései, mintegy a rabszolgák helyzetének megjavítására irányuló felhívás, mely a rabszolgák eszményítése révén kíván célt érni? Nem az derül-e ki belőlük, hogy ezek az elnyomott, nincstelen mártírok a bölcsesség és az igazságosság kútfői?

Az *Attikai éjszakák* című gyűjtemény a kifinomult ízlésű közönség számára íródott. A szerző nem kívánt kellemetlen dolgokat mondani hallgatóinak és olvasóinak, nem akarta kigúnyolni a rabszolgatartó rendet. Ugyanakkor azonban a rabszolgák kímélésének szükségessége — persze a rabszolgarendszer elvének megsértése nélkül — azt a gondolatot kelthette, hogy a kizsákmányoltak óriás tömegében tehetség, tudás, természetes bölcsesség, igazságszeretet rejlik: s ez a feladat tökéletes összhangban volt az Antoninus Pius és Marcus Aurelius alatt folytatott birodalmi politikával.

Bármiképp magyarázzuk is a filozófus-rabszolgák e műben való szerepeltetésének belső indokait, kétségtelen, hogy Aulus Gellius a felvilágosult irányzathoz tartozott, amelynek hívei a rabszolgák társadalmi és jogi helyzetének megjavítását szorgalmazták és a rabszolgatartó értelmiség felső rétegeinek józan belátásához folyamodtak. Hogy ez az irányzat milyen mértékben tekinthető haladónak, kiderül akkor, ha összehasonlítjuk például Seneca nézeteivel, aki először ejtett szót a rabszolgák emberi jogairól, emberi

méltóságáról, de e nehéz bonyolult, s a tulajdonosok számára oly fájó kérdést csupán meghitt levelezésében, jó barátjának adott tanácsaiban merte említeni. Seneca érvei és tanácsai igen félénkek, tartózkodóak és óvatosak voltak. A rabszolgákkal való enyhébb bánásmód sürgetése az általa ajánlott általános erkölcsi programhoz tartozott: lelki egyensúlyra törekvés, szenvedélyek, meggondolatlan indulatok elfojtása — amit szüntelenül hangoztatott *De ira, De clementia, De tranquillitate animi, De beneficiis* című műveiben. Seneca ezt az életprogramját nem az egész rabszolgatartó társadalomnak ajánlotta, hanem csak a „bölcsekhez", a „viri boni et sapientes"-hez — a derék és bölcs férfiakhoz — fordult. Magától értetődik, Gellius más arányokban gondolkodik: az egész birodalom egyetemes hallgatóságához intézi szavait, a rabszolgák helyzetét, a velük való bánásmódot nyilvánosan tárgyalja, s emberi méltóságuk taglalását történelmi talajra helyezi át, a rabszolgasorból kikerült filozófusok kulturális érdemeit említi.

Ez az a változás, amely körülbelül száz év alatt ment végbe a római társadalom legmagasabb köreiben. Seneca tanácsaiban és felhívásaiban a lelki nyugalom s egyensúly motívuma döntő: az uralkodóhoz és a rabszolgatartókhoz egyaránt azzal a buzgó kérelemmel fordul, hogy türtőztessék indulataikat, ösztönös hajlamaikat öntudatos értelmüknek és büszkeségüknek — a korlátlan úr és parancsoló jogos büszkeségének — nevében. Aulus Gellius egészen másként érti a „lelki nyugalnat". Nem elégíti ki a Seneca által hirdetett eszmény, kigúnyolja. Szerintem legalábbis erre vall az *Attikai éjszakák* egy igen különös részlete. (I, 26.)

Címe így hangzik: *Miként válaszolt Taurus filozófus e kérdésemre: képes-e a filozófus haragudni?* Gellius egy történetet mond el Plutarchos életéből. A filozófus egy ízben valamilyen vétség miatt megvesszőztette rabszolgáját. A kárvallott, aki művelt ember volt, kiabálni, szitkozódni kezdett és Plutarchos szemére vetette, hogy megszegi azt a követelményt, melyet sajátmaga állít fel *Περὶ ἀοργησίας* („A haragtól való tartózkodásról") című értekezésében. Plutarchos e vádra halkan, nyugodtan felelte: „De látod-e harag jelét arcomon? Hiszen a vér nem szökött a fejembe, szám nem tajtékzik, egyetlen tagom sem rángatózik a dühtől." Válasza után pedig meghagyta, hogy csak üssék tovább a bűnöst. Vajon e történet nem finom, csípős szatíra-e a következetlen filozófusról, aki közönséges, kegyetlen rabszolgatulajdonos maradt? Plutarchos nevezetes alak az ókori moralisták sorában;

Seneca művének folytatója és egyik kezdeményezője az „emberszeretet", a filantrópia tanításának, amely a II. századi írók, szónokok és uralkodók legdivatosabb jelszavává lett. Seneca egy évszázaddal korábban élt, mint Antoninus Pius és Aulus Gellius; Plutarchost (megh. 125) csupán ötven esztendő választotta el Gelliustól. És Aulus Gellius mégis maradinak tartja Plutarchos erkölcstanát, amelynek elmélete és gyakorlati alkalmazása között éles ellentét van.

A Gellius hirdette sztoikus erkölcs a legnagyobb engedmény volt a változott társadalmi viszonyok irányában, amely a Római Birodalom rabszolgatartó arisztokráciájától kitelt. Ez a filozófia azonban — akárcsak Antoninus Pius számos társadalompolitikai kezdeményezése — nem nyert gyakorlati alkalmazást.

4. *Általános megjegyzések a II. század közepén élt ókori írókról és szónokokról*

Aulus Gellius kivételével, aki valószínűleg Itáliában született, az előbb említett írók mind a provinciákból származtak: a kor kulturális mozgalmából a rómaiak lassankint eltűnnek, s görögök, hellénizálódott egyiptomiak, szíriaiak, kisázsiaiak és romanizálódott afrikaiak lépnek helyükre. A görög nyelv és a görög irodalmi hagyomány túlsúlyba kerül a latin beszéddel és a római hagyományokkal szemben. Ami pedig elterjedtségét illeti, a görög inkább a birodalom nemzetközi nyelve, mint a latin. Ezért a keresztények, bármilyen irányzathoz tartozzanak is — a gnosztikusoktól és a montanistáktól kezdve egészen az Újszövetség evangélistáiig —, mind görögül írnak, mivel olvasókat kívánnak szerezni a birodalomban élő valamennyi törzs és népfaj között.

Az Antoninus Pius-korabeli görög és római írók és szónokok között nincsenek ellenzéki irányzatúak. A felsorolt szerzők többékevésbé helyeslik a kormánypolitika híveit, legtöbbjük pedig császári szolgálatban áll.

Vallási kérdésben azonban nincsenek egységes állásponton. Egyesek közülük buzgó hívők: Arrianos és Apuleius ősi helyi kultusz papja; mások viszont teljesen tagadják a vallást: Lukianos folytatója Epikuros és Lucretius materializmusának és szkepticizmusának. A mérsékeltebb irányzat képviselői, a sztoicizmus tanítása értelmében, elismerik az „isteni szándékot" *προνοια*

— gondviselés), de tagadják az istenek beavatkozását az egyes emberek életébe ; ez Aulus Gellius világnézete is.

Jóllehet a II. századi görög és római írók vallási felfogása egymástól igen eltérő volt, mégis valamennyien ellenségesen, vagy legalábbis bizalmatlanul fogadták a Keletről behatoló kereszténységet. E magatartás oka mindenekelőtt az, hogy társadalmi és politikai tekintetben konzervatív álláspontot vallottak, s a számukra mindenható birodalom intézményeire támaszkodtak ; egytől egyig tisztelték az uralkodó „isteni" hatalmát ; mint közigazgatási hivatalnokok, a hivatalos államvallás szertartásait végezték, köztük azokat is, amelyek a császár kultuszához fűződtek. A keresztényekben nyughatatlan zavarkeltőket láttak, akik csak saját, a birodalom isteneitől idegen istenüket ismerik el, vallási türelmetlenségük miatt pedig veszélyesek lehetnek.

A KERESZTÉNYSÉG CSOPORTJAI ÉS IRÁNYZATAI A II. SZÁZAD NEGYVENES-ÖTVENES ÉVEIBEN

1. *Kereszténység és zsidóság a II. század derekán*

A vallási pártok vitájában, amely a birodalom legfontosabb központjaiban folyt, a II. század harmincas éveitől kezdve a messiás kérdése volt az ütközőpont. Egyesek számára a messiás várása az erkölcsi újjászületés igényével volt egyértelmű, mások viszont közönyösen, bizalmatlanul vélekedtek róla, sőt tagadták. Noha a Krisztus (messiás) fogalma és „isten felkentjének" a próféták által ígért eljövetele zsidó talajból fakadt, a felkelések szétzúzása és a harcos messianizmus bukása után, a zsidó diaszpora vallási reményei és a valóság között mélységes szakadék keletkezett. A konzervatív felfogású, a „farizeus rabbinizmus" hagyományait őrző zsidók körében megerősödött az a követelmény, hogy csak a törvényhez és a szertartásokhoz kell ragaszkodni, abban a reményben, hogy az ószövetségi jóslatok valamikor majd valóra válnak. Ellenfeleik ezzel szemben azt állították, hogy Krisztus már eljött, megjelent a világ előtt, de nem ismerték fel. A legbuzgóbb vallási gondolkodók pedig azt hangoztatták, hogy Krisztus ősidők óta az emberiség őrzője és megváltója, de a babonákban megrögzött, és másodrendű istenségnek hódoló nép megfeledkezett róla.

A II. század derekán engesztelhetetlen gyűlölség támadt a két vallás, a keresztény és a zsidó hit között. A zsidóság — mint a Justinus által a II. század ötvenes éveiben írt *Beszélgetés a zsidó Tryphonnal* című műből látszik — a keresztények egyetlen ellensége volt ebben az időben. A kereszténység és a pogányság közti viszonyt azonban nem lehet ellenségesnek nevezni, a szó tulajdonképpeni értelmében. Itt még minden homályos, bizonytalansággal teli volt. Azok, akik kereszténynek nevezték magukat, legalább

a látszat kedvéért arra törekedtek, hogy békességben legyenek a pogány világgal, jó viszonyban éljenek a hatalmasokkal, s így módot nyerjenek tanaik hirdetésére a tévhitek sötétségébe merült tömegek között; a keresztények javarészt arra számítottak, hogy a pogányok megértik és készségesen fogadják az „igaz" hitet. Ugyanakkor azonban éreztették fölényük büszke tudatát a „sötét pogánysággal" szemben. Justinus, Antoninus Pius császárnak ajánlott *Apológiájában*, a keresztények létjogának védelmezése mellett, vádlón fordul a legfőbb hatalom felé, mert eltűri a fővárosban a durva babonák burjánzását, s e fejtegetései közben a szerző összetéveszti a Rómában tisztelt, ősi Semo Sancus (Szabin isten: a hűség és a szótartás istene) istenséget az igazhitű keresztények előtt ismeretlen Simon Sanctus eretnekkel *(Az apostolok cselekedetei*nek elbeszéléséből ismert Simon mágussal — *ford.)*.

A keresztények e gőgös követelése, demokratikus szólamokban bővelkedő tanításukkal együtt — amely ködös fenyegetéseket tartalmazott a gazdagokra nézve és boldogságot ígért a szegényeknek — természetszerűen nyugtalanította a legfőbb hatalmat, valamint az uralkodó osztály ideológusait. Az új tanítás terjedése éberséget, bizalmatlanságot keltett a rabszolgatartó arisztokrácia körében, mint ez világosan kitűnik Celsusnak a keresztények ellen szóló művéből. Mégis tekintettel kell lennünk arra, hogy ebben az időben a keresztények csak a kívülállók szemében látszhattak egységes egésznek: a zsidóságtól elszakadt szektás-tömegen belül ádáz viták dúltak, szembenálló vélemények és „pártok" viszálykodása folyt.

2. *A keresztény vallási gondolat legfőbb irányzatai a II. század negyvenes-ötvenes éveiben*

Évszázados hagyomány szerint a kereszténység egységes szervezetként jött létre, amelynek közösségei határozott szabályok alapján épültek fel, s pontosan megfogalmazott tanítást hirdettek. Miután az egyház egy bizonyos ideig ilyen „eszményi" állapotban élt, a II. században úgynevezett „eretnekségek" szakadtak el az „egyedül igaz" dogmától, melyet az egyház első alapítói állapítottak meg. A kereszténység nagyarányú terjedésének idején ingadozások támadtak, egyesek eltértek az „igaz" úttól, s különböző fajtájú csoportosulások váltak ki belőle: gnosztikusok, dokéták,

montanisták és mások, akiknek tanításai az egyházi írók véleménye szerint hamis magyarázatai annak az igazságnak, melyet az apostolok az új vallás keletkezésekor hirdettek ki.

Ezt a hagyományos sémát, amelyet az egyház dogmatikai tanítása alakított ki, a XIX—XX. századi „racionalisták" feltétel nélkül elfogadták. Észre kell vennünk azonban, hogy az efféle felfogás nem alkalmas tudományos vizsgálat módszeréül. Az emberiség történetében soha, sehol nem volt olyan gazdasági és eszmei fejlődési folyamat, amely mindjárt a mozgalom befejező szakaszával kezdődött volna. A valóság az, hogy a keresztény egyház hittételeinek és intézményeinek kidolgozásához az előkészítés, keresés, próbálkozás és tervezgetés hosszú időszaka kellett, amelyet ingadozások, különböző nézetek, viszályok, csoportok és irányzatok harcai töltöttek ki. Az Újszövetség nem jelent meg egyszerre kész formában : kompromisszum eredménye, amelyet különböző irányzatok harca előzött meg. Már az I. században igen tarka képet nyújtott a nagyarányú szektás mozgalom, amelynek híveire a „kereszténység előfutárai" elnevezést ajánlom. Csupán Egyiptomban három irányzat figyelhető meg : a Világértelmet (Logos) az emberiség megváltójának tekintő Philón követői ; a therapeuták közösségei ; „Jézusnak, isten szolgájának" tisztelői. Ezek a csoportok nem ütköztek össze egymással és nem szakítottak a törzsökös, hagyományokhoz ragaszkodó zsidósággal (Philón magasztalta a therapeutákat, akárcsak Josephus Flavius az esszeusokat). A II. században, a harcos messianizmus bukása után, a szektásság a birodalom középső és nyugati részébe helyeződött át („Pál apostol" a rómaiakhoz és a korinthosiakhoz intézi tanítását) ; itt, görög—római talajon kezdődött meg az egyes csoportok elhatárolódása a zsidóságtól.

A II. század harmincas éveiben jelent meg a „keresztények" általános elnevezés, amelyet a „pogányok" adtak a szektásoknak. De ezek csak a kívül álló szemében voltak egységesek, mivel többnyire viszálykodtak egymással : mindegyik csoport magát tartotta igazhitűnek, a többit pedig eretneknek nyilvánította.

E század negyvenes és ötvenes éveiben már kialakultak a vallási gondolat legfőbb irányzatainak alapjai. Az első csoport élén a gnosztikusok állnak : Valentinus, Basilidés, Satornilus, Karpokratés, Kerdon. A második csoportba Markionnak és *Pál apostol levelei* — álnév alatt rejtőző — szerzőjének követői tartoznak. A harmadik csoport hívei Justinus köré tömörülnek. A negyedik

csoportot pedig a phrygiai Montanus követői, a montanisták alkotják.

A továbbiakban vázolom a II. század derekán jelentkező mind a négy irányzat jellegzetes vonásait, és igyekszem nyomon követni mindegyik sorsának alakulását.

3. *A gnosztikusok*

Ha elolvassuk Irenaeus művének első részében azt a fejezetet, amelyben a legeredetibb gnosztikus, Valentinus tanírását ismerteti, akkor a következő jellemző vonásokat állapíthatjuk meg róluk:

1. A legmagasabb istenmegismerés *γνῶσις* magva az Aeonok *αἰῶνες* tana. Aeon annyi, mint „kor", vagyis a világ életének időszaka; a gnosztikusok e kifejezésen a világ hatalmas alkotó, mozgató erőit értették; az Aeonok születését az évezredek végtelen láncolatában képzelték, s így szélesebb látókörről tettek tanúságot, mint az ószövetségi Teremtés könyve naiv kozmogóniájának szerkesztői, akik a világ teremtését hat napra teszik.

A gnosztikusok vallásfilozófiai stílusára igen jellemző a Valentinus rendszere elé írt bevezetés.[1]

„Ők (Valentinus követői — R. V.) azt mondják, hogy láthatatlan, ismeretlen magasságokban mindenekelőtt létezett egy tökéletes Aeon, melyet elsődlegesnek, ősatyának, mélységnek ... neveznek ... íme az első, ősi pythagorasi »négyesség«, melyet a pythagoreusok mindenek gyökerének neveznek: éspedig — mélység, hallgatás, ész és igazság ...; mikor pedig az egyszülött ráeszmélt, mire teremtetett, megteremtette az igét és az életet, amely ezután kialakította az igazságot. Az ige és az élet társulásából származott az ember és az egyház. Ez az ősi nyolcas, minden tárgy gyökere és kezdete, melyet négy névvel illetnek: mélység, ész, ige és ember, mivel mindegyik egyszerre hím- és nőnemű; először az ősatya egyesült eszméjével, az egyszülött, vagyis az ész az igazsággal, az ige az élettel, s az ember az egyházzal." (I, 1.)

E kivonat elegendő ahhoz, hogy ítéletet mondhassunk a gnosztikusok vallásfilozófiájának fő „módszeréről". Röviden szólva, ez a módszer a világ erőinek a logikai fogalmakkal való azonosítása: a

[1] *Irenaeus:* Öt könyv az eretnekségek ellen c. műve nyomán idézem. (Moszkva, 1868.)

gnosztikusok szerint, a világ teremtése és fejlődése egyúttal azt jelenti, hogy a világ ösztönös teremtője tudatosan felismerte a saját lényegét : e felismerés helyes kialakulása, a legfőbb igazság elérése pedig egyúttal az emberiség üdve.

Igen valószínű, hogy a gnosztikusoknak eleinte nagy sikerük volt Rómában : a görög filozófiában jártas, művelt társadalomnak bizonyára tetszettek a pythagoreusok és platónisták tanításából vett részletek. Később azonban éppen kozmológiai tanításuk volt a legkevésbé életképes : a kézművesek és rabszolgák nagy tömegei ugyanis nehezen értették meg az Aeonok elvont elnevezéseit, a számok bonyolult játékát, amely a pythagorasi matematikára épült. A keresztény egyház elvetette az Aeonok évezredes váltakozásáról szóló tanítást, a Teremtés könyvének a világ hat nap alatti keletkezéséről szóló primitív története kedvéért.

2. A gnosztikusok tanításának igen fontos vonása az iráni és az indiai vallásokra jellemző dualizmus : az az elképzelés, hogy a fennálló, valódi, látható világban két ellentétes őselem társul : az egyik a magasztos, teljesen szellemi, „pneumatikus" (*πνεῦμα*-szellem) törekvésekből áll, a másik pedig alantas indulatokból, amelyeket a test, a félelem, a szomorúság és a szenvedély sugall. Az emberi világban működő erőknek ez a kettőssége a legmagasabb szférában levő aeonok ellentétére nyúlik vissza. A kizárólag szellemi (*πνευματικά*) elemek élén a Krisztus-aeon áll, mely ősidők óta létezik, tanúja s részese volt a világ teremtésének, azután pedig az emberiség őrzője és megváltója maradt. A testi vágyakat (*σαρκικά*) s a hozzájuk fűződő gerjedelmeket — ezek nem emelkednek a földi érdekek fölé, amelyeket a gnosztikusok *ψυχικά*-nak neveznek — egy másik aeon irányítja, mely szellemileg és erkölcsileg nem egyenlő értékű Krisztussal, s démiurgos a neve ; a gnosztikusok e kifejezést a platóni filozófiából vették át.

Ha tudományosan elemezni kívánjuk a vallásfilozófiai nézetek fejlődését, anélkül, hogy az „igaz hit" és az „eretnekségek" kategóriáit különböztetnők meg, feltétlenül tisztáznunk kell a démiurgos fogalmát, úgy, ahogyan azt a gnosztikusok értették. A démiurgosnak semmi köze Krisztushoz, nem isten-atya, nem a háromság leendő, első személye, hanem másodrendű istenség, amely az őrzőangyalokhoz és az angyalokhoz hasonlít, s rendeltetése az, hogy helyét átadja Krisztusnak.

A „világ teremtését" a gnosztikusok kettős értelemben fogják fel, két aktusra osztják. A nagyvilág — a mindenség (*πλήρωμα*) —

öröktől való, nincs kezdete. Róla semmit sem tud a démiurgos; ennek az istennek csupán a kicsiny, látható világ teremtésével van dolga; de itt sem korlátlan úr. Irenaeus a következő szavakkal tolmácsolja Valentinus tanítását: „Jóllehet a démiurgos azt gondolta, hogy maga teremtett mindent, úgy alkotta meg az eget, hogy nem tudta, mi az ég, úgy teremtette az embert, hogy nem tudta, mi az ember; létrehozta a Földet, de nem tudta, mi a Föld, hasonlóképp semmi másban nem ismerte annak eszméjét, amit alkotott, de az anyagát sem, hanem úgy vélte, hogy mindez ő maga." (I, 5 12.)

A gnosztikusok rendszere szigorú különbséget tesz a világmindenség „szellemi", örökkévaló, mindenható ura, teremtője és a látható világ viszonylag gyenge istene között, aki nem képes a földi érdekek fölé emelkedni, s a „földi" lények (*ψυχικα*) középső kategóriájába tartozik. Ezt az elképzelést, amelyben a lehető legvilágosabban tükröződik a gnosztikus vallásfilozófia elszakadása a Teremtés mózesi könyvének világszemléletétől — mindenben elfogadta Markion, aki még világosabban meghatározta a démiurgost, azáltal, hogy felruházta az ószövetségi zsidó Jahve valamennyi jellemző tulajdonságával: haraggal, bosszúállással, korlátoltsággal, csupán az egy Izrael iránti törődéssel. Ez az eszme azonban nem tűnt el a későbbi, újszövetségi kereszténységben sem: az Újszövetség szerkesztői, miután elvetették a korlátozott erejű és tudatú démiurgos Markion rajzolta alakját, ennek az istennek valamennyi sajátosságát a zsidóság világszemléletének tulajdonították; a keresztények pedig elítélték a zsidóságot, amely nem tudott feljebb emelkedni a csupán egyetlen néphez kegyes istenről alkotott elképzelésnél.

Az a gondolat tehát, hogy az Újszövetség szemben áll az Ószövetséggel, a gnosztikusoktól ered: ők hirdették először, hogy Krisztus megjelenése az új kor kezdete, „a kegyelem istenének" diadala, aki a „földi isten" helyébe lépett.

3. Nevezetes helyet foglal el a gnosztikusok rendszerében a három erkölcsi kategória megkülönböztetése, amelyek a világűrben és az emberi kapcsolatok területén egyaránt megtalálhatók. Az indulatok három elemének, három fajtájának görög nevét rendszerint így fordították: „testi", „lelki" és „szellemi".

Nem érthetünk egyet azonban a *ψυχικα* szó egyházi fordításával, mivel a „lelki" szó valahogy úgy cseng, mint „bensőséges". Az ókori filozófiában a *ψυχι* (lélek) és a *πνευμα* (szellem) között az a különbség, hogy az első földi érdekekhez fűződő emberi vágy, a második pedig kizárólag eszményi vágy. Ezért helyesebbnek tartom a *ψυχικα*

szót így fordítani: „földi emberek fajtája". Ezek a *σαρκικά*-tól („testiek") csupán abban különböznek, hogy tudatosabbak, s képesek bűnbánatra (talán így kell érteni az *'επιστροφή*, latinul *conversio* kifejezést, amelyet Irenaeus több ízben ismétel Valentinus rendszerének ismertetése során).

Akármint legyen is, a „testi" és „földi" emberektől igen sokban különböznek a „szellemi" emberek, a „pneumatikusok", szellemi és erkölcsi értékük s azon képességük révén, hogy valóban meg tudják ismerni az istent, s ezáltal közelebb jutnak hozzá. Az embereknek három részre való osztása, a gnosztikusok szerint, természeti tény, a harmonikus világrend parancsa, ugyanakkor azonban a „szellemiség" fokának elérése az emberi akarattól függ, aszketikus életmódot, a szenvedélyek és vágyak megtagadását követeli. A jövendő, túlvilági életben a „szellemi" emberekre különleges boldogság vár, s különösen közel kerülnek az istenséghez. Az embereknek ezt a csoportosítását Markion teljes egészében átvette és érvényesítette *Pál apostol leveleiben*; így maradt meg azután a „Levelek" újszövetségi kiadásában. Az *Első levél a korinthusbeliekhez* — többek között — így szól: „Én sem szólhattam nektek atyámfiai, mint lelkieknek, hanem mint testieknek, mint a Krisztusban kisdedeknek." (III, 1.) Ugyanebben a levélben (II. fej. 14—15) ezt olvashatjuk: „Érzéki ember (*ψυχικός*) nem fogadja meg az isten lelkének dolgait, mert bolondságok néki, a lelki (*πνευματικός*) ember azonban mindent megítél, de ő senkitől sem ítéltetik meg."

A testi, földi és szellemi ember megkülönböztetése első pillantásra egy vallási absztrakciókba merült bölcselő skolasztikus elmeszüleményének látszik, de következetes alkalmazásának ténye arra késztet bennünket, hogy fontolóra vegyük, milyen gyakorlati értelme lehetett annak, ha a közösség tagjait három csoportra osztották.

Figyeljük meg, hogy a „Levelek" első üdvözlete a „szent kiválasztottakhoz" (*κλητοῖς ἁγίοις*) szól, akik nyilván vezető vagy legalábbis befolyásos helyet töltöttek be a közösségben. Joggal kérdezhetjük: vajon ezek a „szentek" nem azt a csoportot jelentik-e, amelyet a gnosztikusok „pneumatikusok" névvel illettek? Ha így van, akkor az emberek három kategóriára osztása és a „pneumatikusoknak" a testi és földi emberek fölé emelése arra vall, hogy már a gnosztikusoknál különvált a klérus (*κλῆρος*: választottak, kiváltságosak) a „nyáj"-tól. Más szóval: a közösségek hierarchikus berende-

zése már a gnosztikusoknál megvolt, és a „pneumatikusok" felmagasztalása e berendezés elvi igazolásának tekinthető.

4. A gnosztikusok rendszerében a paraklétos (παρακλητος vigasztaló, közbenjáró) Krisztus küldötteként szerepel. Valentinus tanítása szerint, Krisztus — a nagy, oltalmazó erő — az Aeonok világában tartózkodik és nem lép fel cselekvő tényezőként. De amikor a sok sok szenvedést (πάθος) elviselt Anya — a megszemélyesített Bölcsesség könyörögve fordul a Világosság, vagyis Krisztus felé — ő elküldi a paraklétost, vagyis a megváltót (σωτήρ). (I, 4, 5.)

A paraklétosnak mint Krisztus küldöttének alakja később átkerült a montanisták szektájához. Montanus, aki a II. század ötvenes éveinek derekán működött, magát nyilvánította Krisztus paraklétosának és a világ közeli végét jövendölte.

Megtalálható a paraklétos az egyik kánoni evangéliumban is, mégpedig Jánosében, amely túlnyomórészt vallásfilozófiai felépítésével különbözik a többi, szinoptikus evangéliumtól. Krisztus ezt mondja itt: „És én kérem az Atyát, és más vigasztalót (παράκλητος) ad nektek, hogy örökké veletek maradjon." (XIV, 16.) Ugyanebben a fejezetben ezt a kijelentést teszi: „De a vigasztaló Szentlélek, akit az Atya az én nevemben küld, az titeket majd megtanít mindenre, és emlékeztetni fog mindenre, amit nektek mondottam." (IV, 26.) Később pedig ez áll: „Mikor pedig eljövend a Vigasztaló, akit én az Atyától küldök nektek, az igazság Lelke, Ki az Atyától származik: ő fog bizonyságot tenni felőlem." (XV, 26.) Végül pedig: „De én az igazat mondom nektek: jó lesz, ha én elmegyek. Mert ha el nem megyek, a Vigasztaló nem jő hozzátok; ha pedig elmegyek, elküldöm őt hozzátok." (XVI, 7.)

A keresztény dogmatika további fejlődése során a Krisztus helyére lépő „vigasztaló" eszméje eltűnik, a II. század második felében azonban, mint a montanista tanítás és a János-evangélium idézett példáiból látható, erősen foglalkoztatta az új hit hirdetőinek képzeletét.

4. *A markioniták*

A gnosztikusok jelentős hatással voltak a többi keresztény szektára, de nem állíthatjuk, hogy nagy eredményt értek volna el az egyházközösségek megszervezése és egységes szövetségbe való tömörítése terén. Népes táboruk nem alkotott egységes egészet: különböző „iskolákra" forgácsolódtak szét. Dogmatikájuk kusza, ellent-

mondásokkal teli, elvont és bonyolult volt: nehezen érthető azok számára, akiket ők maguk „testiek"-nek, „földiek"-nek neveztek, megkülönböztetésül a „pneumatikusok"-tól.

A keresztény közösségek tevékeny szervezője volt a kisázsiai Markion, aki 139-ben érkezett Sinopéból Rómába. Mint már említettem, Irenaeus Markiont a gnosztikusok közé sorolja, és az „eretnekségek leleplezőjének" igaza van abban, hogy az általa hirdetett legfőbb eszmék közvetlenül azokból az elméletekből fakadtak, amelyeket a korábbi gnosztikusok — Valentinus, Basilidés, Satornilus és mások — fejtettek ki. Irenaeus azonban éppen azt nem veszi észre, hogy milyen lényeges különbség választja el a többi gnosztikustól Markiont: ő ugyanis egyszerű és világos dogmákat dolgozott ki.

Markion mellőzi a gnosztikusok kozmogóniáját, az aeonok társulását és harcát, sőt a számok misztikáját is, amelyet a gnosztikusok a pythagoreusoktól vettek át. Figyelmét teljesen a korabeli világban uralkodó dualizmus meghatározására irányítja.

Világszemléletének jellemzésére visszatérek Harnack már említett művére — *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gotte* — és felhasználom rendkívül szabatosan fogalmazott tételeit, amelyekben összefoglalja *Pál apostol levelei* népszerűsítőjének dogmáit: „A világ teremtője, úgymint az Ószövetség ábrázolja, semmiképp sem tekinthető Jézus Krisztus atyjának; igazságtalan és haragos, ígéretei csak a zsidó népre vonatkoznak és nem emelkednek felül a földi érdekeken. Az Ószövetség semmit sem tudott megjósolni abból, ami Jézus Krisztusban vált valóra. Sem Jézus Krisztus, sem Pál apostol szemében nem volt mértékadó; a törvényt és a prófétákat szó szerint kell érteni. A »jó« isten egészen megjelenéséig ismeretlen volt a világot teremtő isten előtt; s ez utóbbit nem úgy kell elképzelni, mint a világ irányítóját, a világ életének gondviselőjét. A »jó« istent nem bírónak kell elképzelni, hanem kizárólag irgalmas megváltónak. Ígéretei csak az örök életre vonatkoznak.

Jézus Krisztus csak szellemi értelemben fia az atyaistennek. Nincs benne semmi földi, testi: egyáltalán nem volt teste, mivel nem a földön született, s rokonai sem voltak. Nem »teljesítette« az ősi törvényt, hanem megszüntette; feltárta a törvény és az Evangélium közti ellentétet; az általa hirdetett megváltás csakis a hiten alapul. Azt követeli az embertől, hogy tagadja meg a világot s az életet, melyet a világ teremtője alkotott. Csupán az első apostolt sugallta, a többiek nem tudták megérteni őt; az az evangélium, melyet Pál hirdet, Krisztus evangéliuma. Ő nem lesz bíró, a világ

végén azonban kinyilvánítja a végbement isteni akaratot." (Markion, 59. o.)

Ilyen volt annak a tanításnak a tartalma, amelynek hirdetésére vállalkozott Markion, amikor a II. század harmincas éveinek végén Rómába érkezett. A kizárólagos zsidó istent felváltó könyörületes isten egyszerűen és világosan megrajzolt alakja révén, ennek a tannak erős hatással kellett lennie az elmékre ; erre vall az a nyugtalanság és riadalom, amely az eretnekség leleplezőinek körében mutatkozott. Markion azonban váratlan akadályba ütközött Rómában. Itt ugyanis egy olyan irányzat alakult ki, amely történelmi alakként tüntette fel Krisztust : való személynek, „isten országa" megtestesült vezérének tekintette, aki a „császár országának" alapításával egy időben született, s Augustus első utódjának, Tiberiusnak idején működött. Krisztus alakjának „történelmesítése" akkora sikert ért el a birodalom központjában, hogy Markionnak kénytelen-kelletlen számolnia kellett vele, amikor új egyházakat alapított és egy közös szövetségbe tömörítette őket. Irenaeus szerint, Markionnak még Lukács evangéliumát is el kellett fogadnia, az első két fejezet nélkül, amely Jézus születését és életét beszéli el, harminc esztendős koráig.

Markion szerepe a szent könyvek alapjának megteremtésében talán még nagyobb volt, mint Irenaeus képzelte. Nemrégiben J. Knox megvizsgálta az úgynevezett Markion-féle evangélium szókészletét, Harnack összeállítása szerint, és egybevetette Lukács evangéliumával. Munkája eredményeként arra az igen fontos következtetésre jutott, hogy az utóbbi nem egyéb, mint Markion evangéliumának bővített és kiegészített változata.[2]

Bárhogyan van is, Markion, mint egyházközségek szervezője, rendkívül ügyes húzást tett azzal, hogy az újszövetségi könyvek közé iktatott olyan egymásnak ellentmondó műveket, mint az *Evangéliumok* és *Pál apostol levelei*. Markion e módszeréről elragadtatással nyilatkozik életrajzírója, Harnack.[3]

Amikor Markionnak a keresztény dogmatika fejlődésében való kezdeményező szerepéről beszélünk, fokozottan kell hangsúlyoznunk jelentőségét a tekintetben, hogy ő az Újszövetségben kifejezésre jutó vallásfilozófia igazi megalkotója : hiszen az ő legfőbb elve az „irgalmas" Krisztus tana, aki az emberi nem

[2] *J. Knox :* Markion and the New Testament. Chicago 1942.
[3] *A. Harnack :* Marcion. 68. o.

megváltásáért halt meg s támadt fel, és az érdemtelennek is megbocsát, ha hisz az ő végtelen kegyelmében.

Markion elméleti és szervezői tevékenységének Harnack-féle jellemzéséhez még egy megjegyzést fűzök ; Markion az Újszövetség összeállítóinak előfutára. Ő volt ugyanis az első, aki a kompromisszum útjára lépett, s a „szentírásban" nemcsak dogmatikailag különböző, hanem homlokegyenest ellentmondó műveket egyesített, még hozzá nem logikai módszerrel, hanem pusztán mechanikusan, mivel „zseniális éleslátással" — mint Harnack írja — a szétforgácsolódott vallási pártok összebékítésére törekedett : művében mindegyik csoportosulás megtalálta a maga ideológiáját, s mintegy ösztönzést kapott arra, hogy békésen tűrje más irányzatok szomszédságát.

Az ügyesen elgondolt kibékítési kísérlet ellenére, Markion nem keltett rokonszenvet annak az irányzatnak a híveiben, amely azt vallotta, hogy Krisztus már megjelent Jeruzsálemben, emberi alakban. Justinus *Apológiá*jából kitűnik, hogy Markion ellenfeleinek, akik szigorúan egyistenhivők voltak, sehogy sem tetszett a Markion-féle világnézetben megnyilvánuló dualizmus, a két isten — jó és rossz — szembeállítása. Különben, mint mindjárt láthatjuk, az akkortájt Rómában uralkodó párt világszemlélete sok tekintetben különbözött Markion iskolájának gnosztikus eszméitől.

5. *Justinus és az evangéliumok összeállítói*

Abban az időben, amikor Markion révén terjedni kezdett Rómában a hellénizálódott keleti országokban kidolgozott világszemlélet, a zsidó vallásfilozófiától már elszakadt szektások körében, nevezetesen Justinusnál, olyan nézeteket találhatunk, amelyek a birodalom központjában érlelődtek és aránylag jobban kedveztek az ősi zsidó hagyományoknak. Ez részben a fővárosi egyházközségek vezetőinek nagyobb önbizalmával, birodalmi méretekben való gondolkodásával magyarázható, másrészt pedig a zsidó diaszporában élő hagyományok erejének jele ; ez a diaszpora ugyanis a Caesartól Justinus koráig eltelt két évszázad alatt, éppen Rómában eresztette a legmélyebb gyökereket.

Antoninus Piusnak ajánlott *Apológiá*ja bevezetésében Justinus meglepően fölényes, követelőző hangot üt meg. A császárhoz és

fiaihoz, a szenátushoz és a római néphez fordul „az igazságtalanul gyűlölt és sanyargatott emberi nem érdekében". Míg Markion teljesen elveti az Ószövetséget, mint naiv mitológiájú és szűklátókörűen zsidó irányzatú, elavult világszemléletet, Justinus mélységes tiszteletet táplál az ószövetségi „törvény és próféták" iránt. Az ő szemében Mózes minden idők legnagyobb bölcse, a zsidó vallás pedig az emberiség legősibb filozófiája, minden későbbi bölcselkedés alapja. A görög bölcselőket és költőket Justinus csupán a zsidók jóval későbbi utánzóinak tartja, akik ráadásul eltorzítva másolták le a zsidó bölcsek alkotta alakokat és legendákat.

Justinus a pogányságról is másként vélekedik, mint a gnosztikus iskola és Markion. Ez utóbbiak a pogányokat a természet jámbor gyermekeinek tartották, akik alkalmasabbak az isteni igazság befogadására, mint az elavult törvényükhöz betű szerint ragaszkodó, megrögzött zsidók. Justinus viszont a tudatlanság, babona és istentelen gondolatok sötétségébe merült embereknek tartja a pogányokat. A szenvedélyeiket és vágyaikat követő pogány isteneket „démonoknak" nevezi: ezek csupán vétekre, bűnre, istentelen szertartásokra, áldozatok bemutatására és bálványimádásra csábítják az embereket.

Különösen fontos Justinus és Markion véleménykülönbsége abban a kérdésben, hogy milyen jelentőségű az apostolok munkássága és kik voltak az apostolok. Markion tanításában nem esik szó Krisztus földi megjelenéséről; Pál az első és egyetlen apostol, aki a világnak hírt adott Krisztusról. Justinus viszont egyáltalán nem ismeri Pál apostolt, az ő elbeszélésében tizenkét apostol lép a történelem színpadára — ez pedig teljességgel zsidó verzió, amely megfelel Izrael tizenkét törzsre oszlásának. Az apostolok tevékenységének értelmét a következőképp magyarázza: „A keresztrefeszítés után legközelibb hívei is elhagyták és megtagadták, később azonban, amikor feltámadt halottaiból, megjelent közöttük és megtanította őket a jövendölések megfejtésére, amelyek mindezt előre megmondták, s mikor látták őt a mennybe szállni — szilárd hit ébredt bennük, s beléjük költözött az onnan küldött erő; ekkor elindultak szerte az emberiség közé, így tanították mindezt és az apostol nevet kapták." (Apologia, 50. fej.)

Az imént idézett részt rendkívül érdekesnek tartom annak a módszernek meghatározása szempontjából, amelyet a „történelmesítők" alkalmaztak, azok az írók, akik megpróbálták összeállítani Krisztus „életrajzát". Hiszen Justinus maga ismerte el

előbbi idézetében, hogy a Krisztus földi tartózkodásáról szóló adatok nem a hozzá közelállóktól eredő szájhagyományon alapulnak, hanem a próféták jóslatainak magyarázatán ; és mégis Krisztus földi életpályája megrajzolásának e módszerét habozás nélkül Krisztusnak tulajdonítja : szerinte Krisztus fejti ki, feltámadása után, amikor tanítványait a jövendölések megfejtésére oktatja, s ezáltal „apostolaivá" avatja.

A dogmatikus bűvös körbe kerül : hinnie kell Krisztus földi megjelenésében, mert a zsidó próféták megjósolták, a jövendöléseket pedig azért kell igazságnak tekintenie, mert földi megjelenésével megerősítette őket Krisztus, aki ráadásul megtanította az embereket a jövendölések helyes megfejtésére.

Justinus azt állítja, hogy a próféták Krisztus két eljövetelét jósolták : „Az egyik már bekövetkezett dicstelen (ἄτιμος) és szenvedő emberi formában, a másik pedig az lesz, midőn, mint kinyilváníttatott, dicsőséggel, angyali fénnyel övezve jön el az égből." (52. fej.) *Dialogus cum Tryphone iudaeo* („Beszélgetés a zsidó Tryphonnal") című, szintén polemikus jellegű művében (14. fej.), Justinus a következőképp nyilatkozik Krisztus megjeleneséről : „A próféták általam idézett szavai, Tryphon, részben Krisztus első eljövetelére vonatkoznak, amikor — a jövendölés szerint — dicstelen, esendő és halandó alakban jön el, másrészt pedig második eljövetelére, amikor dicsőséggel száll alá a felhők közül ; akkor majd népetek meglátja és megismeri, kit döftetek át, mint ezt Hóseás,[4] a tizenkét próféta egyike, és Dániel jövendölte."

Justinus három ellenfelet lát maga előtt : a pogányságot, az eretnekséget (Markiont) és a zsidóságot. Az apologéta nem egyforma magatartást tanúsít irányukban. A pogányságot, mint láttuk, semmire sem becsüli, nem is vitatkozik vele, merő tudatlanságnak és istentelenségnek tekinti. Ha fél is tőle, nem kényszerítő külső erőt lát benne — hiszen a keresztények nem félnek sem a kínoktól, sem a haláltól —, hanem démoni, ördögi kísértést. Justinus azonban hisz Jézus nevének bűvös erejében, amely, ha valaki hozzá fohászkodik, előzi a gonosz szellemeket, és meghiúsítja a démonok ármányait.

Justinus Markiont esküdt ellenségnek és igen káros eszméket

[4] Nem ő, hanem Zakariás ; Justinus több ízben pontatlanul, tévesen idéz.

hirdető eretneknek tartja. Nyíltan harcol vele, amikor szót emel a dualizmus, a démiurgosról szóló káros elképzelés ellen, és burkoltan is küzd ellene, amikor az akarat szabadságának tanát fejtegeti. (*Pál apostol leveleiben* ugyanis, amelyek akkoriban még kizárólag a markionita iskola tanítását tükrözték, említés történik az eleve elrendelésről, az emberi akarat gyarlóságáról, s arról, hogy a bocsánatot nyert, ill. abból kizárt bűnösök sorsát az isteni akarat már eleve eldöntötte.) Justinus sajnálkozva ismeri el a markionita iskola befolyásának erejét: „Sokan hisznek neki (vagyis Markionnak — R. V.) és kinevetnek bennünket." (Apológia, 58. fej.)

Legerősebb, legveszélyesebb eszmei ellenfelének a zsidóságot tartja Justinus. Helyzete azért nehéz, mert egy és ugyanazon forrásnak, a zsidó szent könyveknek magyarázatáról folyt mindkét részről a vita; e tekintetben pedig ellenfelei az előző magyarázók évszázados hagyományaira támaszkodhattak, a keresztény szerző pedig önkényes, semmivel sem indokolható kísérletekre volt kénytelen szorítkozni. Tryphon, a konzervatív zsidóság képviselője, makacsul ugyanazt a kérdést ismételgeti: „Mondd meg, miért vonatkozik éppen a ti Krisztusotokra a próféták által kinyilatkoztatott ígéret, hogy isten szabadítót küld a népnek, aki megváltja nyomorúságából? Hiszen ti magatok jelentéktelennek, gyarlónak, dicstelennek ábrázoljátok őt." Justinus pedig érvek helyett csak a zsidók vakságáról szónokol, s arról, hogy nem tudták felfogni az isteni szózatot.

A zsidó források ismerete terén Justinus alulmarad ellenfelével szemben, a korai prófétákat (i. e. VII—VI. sz.) összetéveszti a későbbiekkel (i. e. III—II. sz.). Amikor például az Achaimenidák korában élt Zakariás prófétától akar idézni, valójában Dániel jövendölését közli, amely a Makkabeusok felkelésére, vagyis a zsidóság és a szíriai Seleukidák összeütközésének időszakára vonatkozik. Sőt mi több: olyan szövegeket is idéz, amelyek egyetlen prófétánál sem találhatók meg; tehát itt már „kegyes csalás"-sal van dolgunk.

Justinus rendkívüli jelentőséget tulajdonít Ézsajás e jövendölésének: „a szűz méhében gyermeket fogan, s fiút szül, kinek Emmánuel lesz a neve". Ezen a szövegen alapul a szeplőtlen fogantatás dogmája. De Justinus maga idézi a zsidó magyarázókat, akiknek felfogása fölöslegessé teszi e természetellenes „csodát". A héber eredeti szöveg kifejezése nem „szűz"-et, hanem csupán „fiatal nő"-t jelent. Emellett az is kiderül, hogy a zsidó magyarázók

Ézsajás szavait Ezekiás (Hizkijáhû) király születésére vonatkoztatták. (Dialogus cum Tr., 43. fej.)

Az *Apológiá*ban, amely bő anyagot nyújt „a megváltó élettörténetének" összeállításához, Justinus, mint már említettük, három forrást említ, amelyből adatok meríthetők Krisztusról: *Az apostolok visszaemlékezéseit*, *Jézus kinyilatkoztatásait* és *Pilatus aktáit*. E három, egyelőre szétesö rész közül, amelyeket csak később foglalnak egybe az Újszövetség evangéliumai, Justinus csak az első, tulajdonképpeni elbeszélő részt nevezi „evangéliumnak".

Az *Apológia* szerkezete a korabeli görög és latin irodalomnak életrajzi jellegű alkotásaira emlékeztet. Ennek a műfajnak klasszikus példái: Plutarchos, Tacitus és Suetonius művei. A görög irodalom hatásának tulajdonítható, hogy Justinus több ízben említi Sókratést. Hogy a görög bölcselő mennyire foglalkoztatta a keresztény írót képzeletét, kitetszik az *Apológia* szavaiból: „Sókratésnek senki sem hitte el, hogy meg akar halni tanításáért Krisztusnak viszont, akit részben Sókratés is ismert — mivel ő volt s marad az Ige λόγος[5] — nemcsak a filozófusok és a tanítványai hittek, hanem a kézművesek és műveletlen emberek is halállal dacoltak érte." (II, 10.)

Justinus semmit sem közöl az evangéliumi művek számáról, más forrásokból azonban arra következtethetünk, hogy igen sok ilyen munka lehetett. Origenés (a III. század elején) a következő evangéliumokat említi: Máté, Márk, János, Lukács evangéliumát, az egyiptomiak, a tizenkét apostol evangéliumát, Tamásét, a Basilidés- és Péter szerinti evangéliumot, Tamás, András, és János cselekedeteit és még jónéhány olyan apostolnak tulajdonított munkát, akiknek nevét egyetlen egyházi író sem ismeri.[6]

6. *A montanisták*

Az előbb vázolt három irányzattól gyökeresen különbözik a negyedik, amely Montanus nevéhez fűződik. Az első háromhoz tartozó prédikátorok, tanítók és írók ugyan a széles néprétegekhez, mindenféle rendű és foglalkozású emberekhez intézték szavukat,

[5] Célzás arra, hogy a *logos* Sokratés tanítványának, Platónnak filozófiájában is nagy szerepet játszik. — (A ford.)

[6] Preuschen. Antilegomena. 1906, 118. o.

elsősorban mégis a művelt, olvasó közönséget tartották szemük előtt, neki írták irodalmi műveiket. A phrygiai születésű Montanus, Kybelé anyaistennő kultuszának egykori papja, 156-ban kezdte meg működését, s tanait az egyedüli helyes hitnek nyilvánította, amely megfelel Krisztus igazi tanításának. Paraklétosnak nevezte magát, aki Krisztus művét hajtja végre. Két prófétanő kísérte: Priscilla és Maximilla. Montanus a világ közeli végét hirdette, magasztalta a nőtlenséget és a szüzességet, szigorú aszkétizmust követelt, a testi vágyak elfojtását, az élet minden örömének megtagadását. Eszméi különösen a szegény, műveletlen emberek között értek el sikert, de a műveltebbekre is hatással voltak; rajongó lelkesedése magával ragadta őket. Az egyik legkiválóbb egyházi író, Tertullianus, például élete második felében a montanista mozgalom híve lett.

A montanizmus mintegy a zsidó felkelések messianista hitének folytatása: akárcsak az egykori igehirdetők, Montanus sem a már egyszer megjelent Krisztusról tanított, hanem a várva-várt Krisztusról, aki a világ végén jön el.

A montanizmus igen hamar átlépte Phrygia határát és nemcsak a Földközi-tenger keleti vidékének országaiban, hanem Nyugaton, Galliában, Hispaniában, a római Africában is terjedni kezdett. Montanus tanai és aszketikus eszméi nagyon nyugtalanították a többi keresztény közösséget, amelyet gazdagok szerveztek meg és irányítottak. E mozgalom népi jellege, a szegények körében elért sikere félelemmel töltötte el őket: attól tartottak, hogy valamennyi kereszténytt üldözni fogják. Ez pedig sehogysem volt ínyükre a szilárdan megszervezett egyházközségeknek, amelyek mind valamilyen szövetségre törekedtek az államhatalommal. Zsinatok ültek össze s határozatokat hoztak a montanizmus elítélésére, s az apologéták is felemelték szavukat a montanisták tanítása ellen. Mindezekben a megnyilatkozásokban azonban ingadozás és bizonytalanság érződött.

*

A II. század negyvenes-ötvenes évei óta kezdték tehát keresztténynek nevezni ezt a nagy arányú vallási mozgalmat. Mint az imént vázolt négy fő irányzat ismertetése során hangsúlyoztam, e kor keresztény mozgalmának jellegzetes vonásai: a széttagoltság és a szektákra való bomlás; e szekták szüntelenül vitáztak, ádázul viszálykodtak egymással.

E belső meghasonlottság ellenére, a keresztény mozgalom oly erős volt, s kiváltképp a szegénynép, a felszabadítottak és a rabszolgák körében akkora sikereket aratott, hogy szükségszerűen aggodalmat keltett a Római Birodalom uralkodó osztályának táborában. Aggodalmukat csak fokozta az a körülmény, hogy a keresztények különleges jogi helyzetet követeltek, függetleníteni akarták magukat a birodalom rendjétől és hatóságaitól, ellenséges magatartást tanúsítottak a fennálló kultuszokkal, köztük a császárszobrok tiszteletével szemben is, amelyet ,,istentelen bálványimádásnak" tartottak.

A terjeszkedő új vallás ellen szóló valamennyi érv, a kereszténység szellemi, erkölcsi és politikai ,,romboló" hatása miatt táplált sok-sok aggály, összefoglalva megtalálható Celsusnál, a II. század hetvenes éveinek írójánál, aki az akkori ,,művelt pogányság" jeles képviselője volt.

A MŰVELT POGÁNYSÁG VÉLEMÉNYE A KERESZTÉNYSÉGRŐL
(a II. sz. 70-es éveiből)

1. *A Celsusról szóló irodalom*

Celsus, akinek *'Αληθὴς λόγος Igaz szó* című művét Origenés III. századi egyházi író *Celsus ellen* c. értekezésének bőséges idézeteiből ismerjük, már a felvilágosodás korától kezdve, mint a korai kereszténység heves ellenfele, számos történész figyelmét felkeltette. A tudósok érdeklődése ellenére Celsust nem becsülték kellőképp. Pedig ez a kiváló tehetségű és igen művelt író és politikus, aki a görög—római kultúra nevében küzdött a kereszténység ellen, önmagában is megérdemli a beható vizsgálatot; ugyanis szószólója az utolsó Antoninusok-korabeli római társadalom felsőbb osztályai között elterjedt világszemléletnek és tanúja a kereszténység fejlődésének a II. század ötvenes-hatvanas éveiben, az újszövetségi kánon összeállítását megelőző keresés és ingadozás időszakában. Celsus a keresztény gondolat képviselőit éppen abban a nehéz időben láthatta, amikor a dogmák megindokolásán és a „megváltó" alakjának megrajzolásán dolgoztak. Munkájuk ekkor még az erjedés állapotában volt és a különböző vélemények kereszttüzében állt.

T. Keim *Celsus „Wahres Wort", älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christenthum vom Jahre 178* („Celsus *Igaz szó*ja, az ókori világnézet legrégibb vitairata a kereszténység ellen, 178-ból" (Zürich, 1873) című művében Origenés idézetei nyomán gondosan összeállította a Celsus-féle *Igaz szó* szövegét (tulajdonképpen Kelsosnak kellene neveznünk, de már megszoktuk a Celsus nevet, a „C" betűnek a román és a germán nyelvekben használatos kiejtése szerint). Keim mint liberális teológus és buzgó keresztény, szinte magán érzi azokat a fájó sebeket, amelyeket ez az ügyes és ragyogó elméjű pogány vágott a kereszténységen; s ég a vágytól, hogy a

kereszténység újkori hitvédője legyen. Munkájának célja az, hogy igaz fényt derítsen a veszélyes ellenségre, aki ott állt a kereszténység bölcsőjénél, valódi mivoltában mutassa be, semmit el ne titkoljon, mintegy teljes életnagyságban állítsa elénk. Keim igen okos, de reménytelenül megrögzött pogányt lát Celsusban, akinek álláspontja azonban hamarosan meginog és meghódol mérhetetlen fölényben levő ellenfele előtt.

Teljesen másként vélekedik az *Igaz szó* művelődéstörténeti jelentőségéről L. Rougier francia filozófus *Celse ou le conflit de le civilisation antique et du christianisme primitif* („Celsus vagy az ókori civilizáció és a korai kereszténység összeütközése") (Párizs, 1925) című munkájában. Tanulmánya az első kötet az általa tervezett és szerkesztett *Les maîtres de la pensée antichrétienne* („A keresztényellenes gondolat mesterei") sorozatban, amelyben Celsust az újplatónista Porphyrios, Julianus császár, Symmachus, Averroes, Giordano Bruno Spinoza és Voltaire követi.

Míg Keim szemében Celsus *Igaz szó*ja a visszahozhatatlan múlthoz tartozik, az örökre eltemetett ókor emléke, Rougier a jövő hajnalaként üdvözli, s egy olyan gondolkodó művének tartja, akinek eszméi később, a XVI. századi reneszánsz és a XVIII. századi felvilágosodás korában újjáélednek. A kereszténységnek Rougier semmiféle érdemet sem tulajdonít a kultúra fejlődésében, s csak a maradiság megnyilvánulásának, szellemi sötétségnek, „általános esztelenségnek" (déraison collective) tartja, amely eltérítette az emberiséget legnemesebb céljától: az igazság bátor felismerésétől. Celsus, Rougier véleménye szerint, kritikája révén 16—17 századdal megelőzte az új európai tudománynak azokat az eredményeit, amelyeket a XVIII—XIX. század tudósai fáradságos és lassú módszerekkel értek el.

A marxista történetíró egyiket sem fogadhatja el a Celsusról szóló két, ellentétes vélemény közül. A protestáns Keim és az ateista Rougier — mindegyik a maga módján — egyaránt modernizálja hősét, az egyik a kereszténységet, a másik a felvilágosult pogányt. Mindkettőjüket abban hibáztathatjuk, hogy elemzésük és elméleteik megfogalmazása során túlságos széles kategóriákat alkalmaznak, a kereszténységet és a pogányságot egységes, összeforrott, változhatatlan sémának fogják fel, s eltekintenek a közvetlen történelmi helyzet körülményeitől.

Teljesen helyes úton haladt Celsus műveinek tanulmányozása során A. B. Ranovics szovjet tudós, aki 1933-ban *A kereszténység*

ókori bírálói címen szöveggyűjteményt adott ki Lukianos, Celsus, Minucius Felix, Porphyrios, Hieroklés, Julianus és Libanios műveiből. Celsust a maga korának történelmi keretébe helyezi, s így ad lehetőséget arra, hogy véleményt alkossunk a pogányságról és a kereszténységről, a II. század második felének két, egymással szembenálló ideológiájáról.

A. B. Ranovics Celsus művének kivételes helyet juttat a kereszténység ellen irányuló ókori művek között. Ez az egyik legkoraibb alkotás, amely részletes képet fest a keresztény tanításról; s a mai olvasó megítélheti belőle, milyennek látta a kereszténységet egy II. századbeli római író.

2. *Az „Igaz szó" szerzője, s műve keletkezésének ideje és célja*

Az *Igaz szó* szerzőjének személyéről Origenés nem teljes világossággal nyilatkozik. Elmondja, hogy Celsus epikureus, aki igen kemény művet írt a mágia és a mágusok ellen. Ha ez igaz, akkor Celsus azonos Lukianos hasonnevű jóbarátjával, aki a szatíraíró dicséretét vívta ki, mint „hűséges tanítványa Epikurosnak, az isteni bölcsnek, ki megszabadította az emberiséget az előítéletek homályától". Origenés azonban munkája más helyén úgy nyilatkozik, hogy az általa bírált író elismeri a mágiát, és egyes jóshelyek és próféták jövendöléseit is. A keresztény hitvédő később tétovázni kezd és a továbbiak során mind gyakrabban jut arra a következtetésre, hogy egy egészen más Celsusszal van dolga, aki csak névrokona a mágia leleplezőjének.

Az újkori tudósok eltérő véleményen vannak abban a kérdésben, vajon csak egy Celsus volt-e, vagy kettő, sőt esetleg három. Rougier hajlandó azt a Celsust, akiért Lukianos rajongott, azonosítani azzal, akivel Origenés vitázott. A látszólagos ellentétet azzal küszöböli ki, hogy „epikureus"-nak nevezi a római arisztokráciának azt az egész rétegét, amely eltávolodott a népi hittől és ezt primitívnek, otrombának és közönségesnek tartotta. Ez nem jelenti azt, hogy Celsus pontosan ragaszkodott volna Epikuros filozófiai rendszeréhez; az ő elméleti, filozófiai elvei az akkoriban uralkodó szinkrétizmus szellemében alakultak. Alapjuk az az elképzelés, hogy az értelem-isten kormányozza a harmonikus, öröktől való világmindenséget, az összehasonlíthatatlanul alantasabb helyzetű démonok segítségével. Ez a vallásfilozófia nem gátolta Celsust abban, hogy

bizonyos mértékben hódoljon az ősi szent helyeknek, elismerje egyes jósdák és jövendölések tekintélyét. Celsus nem tagadta a csodás elem jelenlétét a világban, csupán azt akarta, hogy ne éljenek vissza a csoda szerinte aránylag ritka előfordulásával, és síkra szállt a vásári szemfényvesztők és vajákosok ellen, akiket garmadával látott föníciai, palesztinai és egyiptomi utazása során. Ezért megfér egymással, hogy Celsus felemelte szavát a „hazug" mágiával szemben, de ugyanakkor elismerte, hogy a természet titkainak ismerői csodákat művelhetnek, vagyis hitt a csalástól mentes, „igaz" mágiában.

A mágiáról, a jelekről, a jóshelyek és a próféták kinyilatkoztatásairól szóló magyarázataiban Celsust még egy indíték vezette. Ugyanis közel állt a kormánykörökhöz, és valláspolitikai kérdésekben többé-kevésbé felvilágosító és egyúttal békéltető célkitűzést követett. Értelmen alapuló egyistenhitét, a mítológiával szemben való kritikai magatartását titokban tarthatta, a hagyományos hitet ápoló, az ősi kultuszokhoz ragaszkodó széles néptömegek vallásával kapcsolatban pedig nem kívánt a kritika romboló fegyverével élni ; sok mindent átvett a régi vallásokból, s csupán a babonák és előítéletek kigyomlálására, a bűvös módszerek és szertartások értelmes magyarázására törekedett.

Celsus elméjében s irodalmi tevékenységében a gondolatszabadság, a racionalizmus, a kriticizmus, a felvilágosító törekvés sajátos módon konzervatív mozzanatokkal párosul, s a fennálló rend alapjainak megrendülésétől tartó pedagógus és politikus módszereivel fonódik össze. Ugyanilyennek képzelhetjük Marcus Aurelius világszemléletét is, akinek környezetéhez tartozott Celsus, a filozófus és író.

Az *Igaz szó* megjelenését Keim és Rougier egybehangzóan ugyanarra az évre teszik : a 178. esztendőre. Keletkezését tehát mindketten a külpolitikai szélcsendnek arra a rövid időszakára teszik, amely az Avidius Cassius-féle felkelés elfojtásától a nagy dunai germán támadás elleni harc kezdetéig tartott. Az ideiglenes béke ellenére, a birodalomban nem volt rózsás a helyzet, a nép körében nyugtalanság uralkodott. Dögvész, majd néhány aszályos esztendő, éhínség következett, és sok provincia teljesen tönkrement. 178-ban Kisázsia ióni partvidékén földrengés volt, amelynek során romba dőlt a kyzikosi[1] pompás Apollón-templom, amelyet Hadrianus

[1] Kyzikos (lat. Cyzicus) város a Márvány-tenger déli partján. — (A ford.)

építtetett. Ebben az időben „keresztényüldözések" folytak a birodalom különböző részein : az egyszerű nép az elemi csapásokat az istenek haragjának tulajdonította, amelyet az „istentelen idegenhitűek" tiszteletlenségével magyaráztak. Nem csupán ezek a rétegek forrongtak : még az uralkodó körök is aggódtak amiatt, hogy a keresztények rendszeresen távol tartották magukat mindentől, ami szerintük az állam javára vált : a birodalom védelmétől, isteneinek imádásától s az istenek földi helytartóinak, a császároknak szolgálatától.

Rougier azt a feltevést hangoztatja, hogy Marcus Aurelius északi hadjárata előtt, amelyről már nem tért vissza, megbízta Celsust, mint legközelebbi és legtehetségesebb munkatársát, írjon könyvet a birodalom e veszélyes ellenségeinek leleplezésére és megfékezésére ; természetesen azonban igyekezzék módot találni a hűtlen elpártolt alattvalók megbékítésére és a birodalomba való visszatérítésére.

Hogy Celsus milyen komolynak tekintette a birodalmat fenyegető veszélyt, ez kitűnik az *Igaz szó*hoz írt bevezetéséből. Ebben megállapítja, hogy „új emberfajta jelent meg : a keresztények. Ezek szorosan összefognak minden fennálló vallási és állampolgári intézmény ellen, s a törvény üldözése ellenére dicsekednek azzal, hogy mindenki gyűlöli őket. Míg az engedélyezett társaságok nyíltan, nyilvánosan tartják összejöveteleiket, ezek titokban jönnek össze törvénytelen gyűléseikre, hogy fejlesszék és gyakorolják tanításukat. Minden eskűnél szentebbnek tartott fogadalmak kötik össze őket. Konok összeesküvést szőnek a törvények ellen, hogy könnyebben dacolhassanak minden veszéllyel és elkerülhessék az őket fenyegető büntetéseket."[2] (Praef., 1.)

Celsus kijelenti, hogy tiszteli minden nép vallását ; közli, hogy a birodalomban általános vallási türelem uralkodik, de megemlíti azokat az elengedhetetlen feltételeket, amelyeket bármely vallás híveinek meg kell tartaniuk. „Ne gondolja senki, mintha azt ajánlanám, hogy erőszakkal kényszerítsék a keresztényeket hitük megtagadására, vagy pedig arra, hogy színlelt és hamis engedelmességgel rászedjék a hatóságokat és a bírákat. Azok a magasztos gondolatoktól áthatott emberek, akik igyekeznek közeledni ahhoz az istenséghez, amelyhez rokonságot éreznek

[2] Celsus „*Ale'thés logos*" című művének részleteit L. Rougier kiadása nyomán (Párizs, 1925) idézem.

— méltóak a tiszteletre . . ., de azzal az egy feltétellel, hogy hitüket értelmesen meg tudják indokolni. E tekintetben pedig a keresztények a legelemibb logikai követelményeknek sem tesznek eleget. Minden kérdésre és kételyre, tanításuk bárminő bírálatára így felelnek : »Ne vizsgáljatok, ne vitassatok semmit, csak higgyetek : a hit üdvözít benneteket!« Elvakultságuk még ennél is tovább megy : szerintük e világ bölcsessége őrültség a mindenható isten színe előtt." (Praef., 4.)

„A legősibb származású népek, egyiptomiak, asszírok, kaldeusok, thrákok, perzsák, szamothrákok (görögök) — Celsus véleménye szerint — mind megegyeznek legfőbb hitvallásukban, jóformán egyforma hagyományaik vannak. Itt kell keresni — és nem másutt — annak a bölcsességnek a forrását, amely később ezernyi patakban ömlött szét a világon. E népek bölcsei és törvényhozói — Linos, Orpheus, Musaios, Zarathustra — a filozófia és a jog legrégibb magyarázói. Senkinek sem ötlött eszébe, hogy a zsidókat is az emberi műveltség ősei közé sorolja és Mózesukat az ősi idők régi bölcsei mellé állítsa. Mózes csak hallott néhány történetet, amely bölcsebb népek közt terjedt el s tovább adta a maga törzsének, a juhokat és kecskéket legeltető nomádoknak ; ezek a nomádok pedig hitelt adtak a csak tudatlanokhoz illő képtelenségeknek." (Praef., 5.)

Ez az a forrás, amelyből a kereszténység tanítását merítette. A legutóbbi időben azonban a keresztények a zsidók között egy új Mózest találtak maguknak, aki elcsábította és még messzebbre ragadta el őket. Isten fiának tartják, és ő tanuk „alapítója". „Az egyszerű népből való, erkölcsileg romlott és durva embereket gyűjtött maga köré — írja Celsus —, amilyenekből rendszerint az efféle vajákosok és szemfényvesztők kísérete toborozódik ; s ez a csapat annyira megszaporodott, hogy manapság általános elismertetésre tartanak igényt. Az igazat megvallva, szép számmal akad köztük becsületes és jóravaló ember is, aki egyáltalán nem műveletlen, s allegóriák segítségével igyekszik igazolni meggyőződését." (Praef., 6.) Ezekhez fordul Celsus azzal a felhívásával, hogy ha valóban becsületesek és őszinték akarnak lenni, hallgassanak az értelem és az igazság szavára.

3. *A kereszténység zsidó leleplezői*

A korai keresztényeknek nem volt veszedelmesebb ellenfelük, mint a tudományos zsidó vallásfilozófia művelői. Ezek az emberek tanúi voltak az ősi hittől elpártolt eretnekség első önálló lépéseinek ; a keresztényekben tévelygő gyermekeket láttak, akik megtagadták szüleiket. A keresztény vallásfilozófia és a keresztény mítoszalkotás fejlődése kemény ellenállást keltett a konzervatív zsidó vallási eszme híveiben, s így bőséges vitairodalom keletkezett.

A keresztény mítoszköltők egy tekintetben sikert értek el : elhitették követőikkel, hogy tanításuk alapítója, Jézus Krisztus, valóságos személy volt, egy galileai ács fia, próféta, akit Jeruzsálemben keresztre feszítettek. Az a körülmény azonban, hogy a keresztény írók megteremtették a „megváltó" történelmi alakját, ellenkező hatással is járt : arra serkentette ellenfeleiket, hogy történelmi találgatásokba bocsátkozzanak, feltevéseket szőjenek ; s így a vallásos keresztény mitológiával szemben kereszténységellenes mitológia jött létre.

„A zsidó írók nem tagadták a Krisztus »életrajzában« szereplő neveket és tényeket, hanem egy bűnös szemfényvesztőnek tulajdonították : Jézus szerintük Mária és egy Panthera nevű római katona bűnös kapcsolatának titkos gyümölcse volt ; Egyiptomba menekült s ott kitanulta a mágiát, majd visszatért Palesztinába, s Krisztusnak, isten fiának mondta magát, maga köré gyűjtött egy sereg csavargót, hamis csodákkal, közeli istenítéletről szóló jövendölésekkel ámította a népet, de amikor követői elárulták és elhagyták, megérdemelt, szégyenletes halállal halt meg." (I, 1, 7.)

A két vallásfilozófiai és mitológiai tanítás e heves összecsapása nagyon kapóra jött Celsusnak, a kereszténység elleni vitájában. Mielőtt jómaga is elvi kritikával lépne fel, harcba bocsátja a konzervatív zsidóság képviselőjét, egy tudós rabbit, aki támadja a kereszténységet, mint könnyelmű, ellentmondásokban bővelkedő, rosszindulatú eretnekséget, és alapítóját is, akit ártalmas csalónak és népámítónak tart.

Celsus elgondolása szerint, a zsidó tudós beszédet intéz a keresztény tanítás megalapítójához, mintha az élő személy volna, vakmerő bitorló, aki mintha csak nemrég lépett volna fel Palesztinában. „Azzal kezdted, hogy származási táblázatot koholtál magadnak, s azt állítottad, hogy szűztől születtél. Valójában

azonban szegény, elűzött nő volt az anyád, egy ács felesége. Férje, az ácsmester, házasságtörésen kapta rajta, s elkergette ; az asszony pedig vándorbotot vett kezébe, hogy rejtse szégyenét, s titokban szült téged." (I, 1, 8.)

A „rabbi" kigúnyolja Jézus isteni származásának legendáját. „Ugyan, hogyan szerethetett meg az ég lakója egy olyan nőt, aki sem gazdagsággal, sem királyi származással nem tűnik ki, sőt még közeli szomszédai sem ismerik? Amikor férje, az ács, elűzte házából, sem az isteni erő, sem az ékesszólásban oly jártas Logos nem tudta megóvni szégyenletes sorsától. Mindebben a legcsekélyebb olyan jel sem akad, amely isten országának közeledtét sejtetné ... Miféle isten ez, s miféle isten-fiú, ha atyja nem képes megmenteni a kivégzéstől, ő maga pedig nem tudja elkerülni ! Nem, a te születésed, a te tetteid, a te életed nem istenre vallanak, hanem emberre, méghozzá isten előtt gyűlöletes, nyomorúságos szemfényvesztőre !" (I, 1, 9.)

E drámai monológ után Celsus heves beszédet mondat a tudós rabbival a keresztényekhez, amelyben az igazhitű zsidó felszólítja a szektásokat, hogy térjenek észhez. „Hogyan történhetett, hogy ti, honfitársaim, elpártoltatok ősatyáitok törvényétől, és tűrtétek, hogy a legnevetségesebb módon lóvá tegyenek benneteket? Hiszen hitetek alapja a mi vallásunk volt — akkor hogyan tagadhatjátok meg most? Ti bűnünkül rójátok fel, hogy nem ismertük el a mi prófétánk által megjövendölt isten-fiát, sőt megöltük az égi hírnököt, és ezzel megsértettük a mindenható istent. De hogyan ismerhettünk el istennek egy bitorlót, akit már az is leleplez, hogy egyetlen ígéretét sem váltotta valóra, és semmit sem tudott tenni, hogy elkerülje a rá váró szégyenletes halált. Ugyan miféle isten az, aki nem tudta engedelmességre bírni tanítványait, akik elárulták vagy megtagadták? A jó hadvezért, aki a harcosok tömegének parancsol, senki sem szándékozik cserben hagyni ; a rablók sem bízzák sosem a sors kényére kapitányukat, bár ez gonosztevőket gyűjt maga köré. Ezek pedig istennek tulajdonítanak ilyen méltatlan, gyáva viselkedést !

Az az érv, hogy mindezeket a szerencsétlen eseményeket előre látták és megjósolták, nem egyéb, mint a kudarcot vallott összeesküvők ügyes kibúvója, mivel bárki, akit figyelmeztetnek a rá váró veszedelemre, mindent elkövet, hogy elkerülje, s ha az összeesküvők tudták volna, hogy tervüket leleplezték, akkor megmásították volna elhatározásukat. Az a tény, hogy a fejle-

ményeket nem lehetett elhárítani, arra vall, hogy nem is jósolták meg. Honnét erednek ezek az ellentmondások és fonákságok? Hát onnét, hogy a ti elbeszéléseitek nem egyebek puszta meséknél, amelyeket még a valószínűség látszatával sem tudtatok felruházni, jóllehet közismert dolog, hogy háromszor, négyszer, sőt még többször átjavítottátok evangéliumotok szövegét, hogy kibújjatok a rátok szórt szemrehányások és vádak alól." (I, 2, 15.)

A zsidó „tudós" szemére veti a keresztény teológusoknak, hogy fantasztikus túlzásokra vetemednek, a hencegő Jézus mágust a tiszta, fennkölt Logosszal azonosítják, s Máriát koholt módon a zsidó királyoktól származtatják. Ami pedig a legfontosabb csodát, Krisztus feltámadását illeti, a „tudós" nyíltan felteszi a kérdést: ki látta a feltámadottat? „Rajongó asszonyok, meg néhány felhevült képzeletű ember, akik előtt állítólag megjelent egy angyal, s elhengerítette a nehéz követ a sírról. De hiszen Jézusnak semmi oka sem volt, hogy ilyen ismeretlen emberek előtt jelenjék meg. Ha bizonyítani akarta feltámadását, akkor nyilvánosan, félelem nélkül kellett volna megjelennie, hogy odaálljon ellenségei, a bírák elébe." (I, 2, 28.)

4. *Zsidóság és kereszténység mint babona*

Amikor Celsus rátér a kereszténység ellen szóló, elvi ellenérveire, szakít ideiglenes szövetségesével, a tudós zsidóval, akinek világszemléletét nagyon idegennek érzi. Jómaga egyformán primitív, barbár tanításnak tartja a kereszténységet és a zsidóságot.

„Nincs nevetségesebb, mint a keresztények és a zsidók vitatkozása Jézusról. Ezt a mondást idézi eszünkbe: »Sok hűhó semmiért.« Mindkét fél egyetért abban, hogy a próféták megjósolták az emberi nem megváltójának eljövetelét, s abban tér el véleményük, vajon valóban megtörtént-e ez az eljövetel, vagy sem. A szóbanforgó esetben a zsidók ugyanazt tapasztalták Jézus követői részéről, mint amit ők tettek az egyiptomiakkal, akiktől elszakadtak; mindkét cselekedet oka pedig a nyugtalan, lázadó szellem volt, mely arra késztette a szektásokat, hogy hátat fordítsanak az őket tápláló társadalomnak. A keresztényekben ez az újszerűség iránti hajlandóság tovább él, és számtalan eretnekségre forgácsolja szét őket, amelyek annyira hadilábon állnak egymással, hogy olykor úgy tetszik: a nevükön kívül semmilyen közös tulaj-

donságuk nincs. Szétforgácsoltságuk ellenére a keresztények azért veszélyesek, mert szektás buzgalmukban arra törekszenek, hogy követőiket engedelmes nyájjá kovácsolják össze. A különböző népek mítoszai és hagyományai közül főként az istenek sorába emelt, vagy haláluk után újjászületett jeles csodatevők történeteit vették át, mint Héraklés, Dionysos, Asklépios történetét. A mitikus elbeszélések sok-sok részlete között természetszerűen felkeltette az »istenkeresők« figyelmét az Astypalaiai Kleomédés csodálatos eltűnése a ládából, ahová üldözői elől rejtőzött." (II, 3, 33 és köv.)

Celsus határozottan elveti a keresztények által alkalmazott propaganda-módszereket, s megvetéssel beszél arról a társadalmirétegről is, amelyből a keresztények követőiket toborozzák. „Útonútfélen hallani efféle kijelentéseiket: »ne álljon közénk egyetlen művelt ember, egyetlen bölcs se, általában semmilyen észlény; ezek csak bajt hoznak ránk. Viszont az együgyűek, a tudatlanok, a serdülőkorúak — ezek kellenek nekünk.« Ha ők csak az effajta népséget tartják méltónak istenükhöz, akkor világos, hogy csak az értelmetlen, alantas pórnépet, a rabszolgákat, a nőket és kisgyermekeket tudják a hitükre téríteni. Ugyan miként lehetséges, hogy a tanult, művelt emberek számára a világos és szép beszéd hallgatása bajjal jár, akadályt gördít az igazság elsajátítása és az isten megismerése elé? Különben éppen ilyen dőreséget hirdetnek az utcai kikiáltók, a vásári próféták. Ezek csak arra várnak, hogy eltávozzanak a közelből az idősebbek, a megfontolt, művelt urak és rabszolgatartók, s máris felállítják sátraikat és kirakosgatják olcsó, silány árujukat a tudatlan kézművesek és kétkezi munkások elé. Ugyanide, ezekbe a dohos bódékba tartanak a keresztények is. Jómódú magánosok otthonában is ugyanezt a módszert követik, kerülik a higgadt és értelmes felnőtt férfiakat, a családatya jelenlétében hallgatnak, de mihelyt ezek eltávoznak, legott előtálalják meséiket a rabszolgáknak s a befolyásolható asszonyoknak és gyerekeknek. Különös buzgalommal dolgozzák meg az éretlen fiatalságot: tiszteletlen gondolatokat keltenek a kölykökben szüleik és az idősebbek iránt, akiket maradi előítéletek rabságában sínylődő embereknek rajzolnak." (II, 3, 37.)

Celsus megállapítja, hogy a keresztény propaganda hatalmas sikereket ért el a gyapjúkártolók, tímárok, gyapjúverők és egyéb kétkezi munkások körében. Az új hit hirdetői a műhelyekben és a kifőzésekben szabadon terjesztik tanításukat, s mohó figyelmet és

rokonszenvet tapasztalnak. Celsus nem képes megérteni ezt a jelenséget, s csak a prédikátorok olcsó siker-hajhászását látja benne, ami nagyon felháborítja. A keresztények viselkedését rosszindulatúnak, erkölcstelennek tartja ; tanításukat azonban tartalmilag is az igazságtalanság tetőfokának tekinti.

Ugyan kikhez kellene a kereszténveknek elsősorban hívó szóval fordulniok, ha nem a tiszta lelkű, becsületes és igaz életű emberekhez : hiszen „a makulátlan erkölcsűek a legjobb társak az életben" (*οἱ ἀναμαρτητοὶ βελτίους κοινωνοὶ βίου*). De nem! „A keresztényeknél—mondja Celsus—éppen fordítva van : számukra a legkedvesebbek, legkívánatosabbak a legdédelgetettebbek a bűnösök, akiknek a lelkét valamilyen vétek, az erkölcsi törvény megszegése terheli, vagyis a társadalom hitvány elemei, sőt a tolvajok, gyilkosok is. A keresztények evangéliumukban nyomatékosan kijelentik : Krisztus nem az igazéletűekhez hanem a bűnösökhöz jött el ; a bűnösökre a mennyek országa vár, ha kellő bűnbánatot tartanak. De mit jelent ez? Az igaz embernek ezek szerint nincs is oka arra, hogy az ég felé fordítsa tekintetét : az isten úgysem méltatja figyelemre. Nem az igazság diadalra juttatásáról, nem az erkölcsi érdemek jutalmazásáról van itt szó, hanem a bűnbánó fohászok buzgósága szerint osztott kegyelemről. S egyúttal milyen alantas felfogás ez a mindenható istenről : részrehajló, hízelgéssel befolyásolható úrnak képzelik. Minél jobban hajlong előtte valaki, annál könnyebben üdvözül." (II, 3, 38.)

Az isten földre szállásának eszméjét Celsus olyan gyermekes együgyűségnek tartja, hogy szót sem veszteget cáfolására. Ugyan minek kellett az istennek leszállnia a földre ? Hogy megtudja, mi történik az emberek között? De hiszen enélkül is tud mindent. Vagy talán hatalma annyira korlátolt, hogy személyes beavatkozására volt szükség a bajok, tökéletlenségek, bűnök és gaztettek orvoslására, és senki másra nem bízhatta reformátori szerepét? Az isten megtestesülése, emberi alakban való megjelenése nem egyeztethető össze a világ legfőbb irányítójának nagyságával és méltóságával. Akár azt jelenti az isten leszállása a földre, hogy valóban alsóbb rendű lénnyé vált, vagy pedig mindez csak képzeleten alapul — mindegy : az ilyen cselekedetek ellentétben vannak az istenség puszta lényegével.

Harag és megvetés árad a zsidók és a keresztények előítéleteivel szemben az *Igaz szó*nak ebből az oldalából, amely a legélesebb valamennyi közül és a leghevesebb vádirat a sok évszázados keresz-

tényellenes irodalom alkotásai között. „Ez a fajzat — zsidók és keresztények egyaránt — denevér-falkához, vagy a lyukból kitóduló hangyabolyhoz hasonlít, mocsár környékén zsinatoló békahadhoz, pocsolyában nyüzsgő esőférgekhez, amelyek arról vitáznak, hogy melyikük a legnagyobb bűnös a földön. Nem halljátok, hogyan szónokol ez az apró állat : csak nekünk, egyedül nekünk tárta fel és jövendölte meg isten mindazt, ami valaha is történik a világon ! Az isten nem törődik a világ többi részével ; az eget és a földet a sors kényére bízza, s csak a mi sorsunkról gondoskodik ! Mi vagyunk az egyetlen lények a világon, akikkel hírnökei útján érintkezik, mivagyunk az egyetlenek, akiket szeret, mert mi az ő képére és hasonlatosságára teremtettünk. Minden nekünk engedelmeskedik : föld víz, levegő, az égitestek is érettünk és a mi szolgálatunkra teremtődtek ; és csupán a mi kedvünkért — mivel sokan közülünk bűnbe estek — jön el isten személyesen, vagy küldi el fiát, hogy felperzselje a gonosz söpredéket, és mi, vele, az istennel együtt élvezzük az örök élet gyönyörűségét." (II, 3, 44.)

Ugyanilyen gúnyos hangon tárgyalja Celsus a zsidó mitológiát és őstörténetet, amelyet a Teremtés könyve beszél el. Filozófiai gondolkodású görög vagy római szemében ez merő vénasszony-mese, amelynek aprólékossága és alacsony erkölcsi színvonala megdöbbentő.

Celsus szüntelen gúnyolódása mögött az ókori, görög—római műveltségnek a zsidó—iráni világszemlélettel szemben táplált mélységes ellenszenve rejlik. Semmi sem tetszik benne : sem a jó és a rossz elem együttes jelenléte, sem az antropomorf, ember alakú isten, aki ingerlékeny és haragos, váratlanul gyűlöletre vagy szeretetre lobban, sem pedig a történelemben ismeretlen népnek az a követelése, hogy a világon minden őt, isten választottját szolgálja. Celsus síkra száll az antropocentrizmus ellen, s fejtegetései közepette kitér az állatvilág egyes tagjainak életére, ami különben fényt vet kora természetrajzára is : „A méhek, akárcsak mi, háborúskodnak, győzelmet aratnak, elpusztítják a legyőzötteket, azonkívül szintén hozzánk hasonlóan, falvaik és városaik, munka- és pihenőóráik is vannak, és ők is büntetik a lustákat és az árulókat. A hangyák elővigyázatosság és a kölcsönös segítségnyújtás dolgában sem maradnak el mögöttünk : támogatják munkában elfáradt társaikat, a haldoklókat pedig külön helyre viszik, amely családi temetőül szolgál. Amikor találkoznak egymással, beszélgetnek, az eltévedteket pedig a helyes útra vezetik. Szinte tökéletes értelmük van, azonkívül

közösségi érzésük, és nyelvük is, amelyen kívánságaikat közlik." (II, 4, 53.)

Ez az elmefuttatás fontos anyagot nyújt annak a világszemléletnek a meghatározásához, amelynek alapján Celsus a zsidókeresztény világszemléletet bírálta. Még érezhetők benne annak az iskolának a hagyományai, amelyeken Lucretius *De rerum naturája* és az idősebb Plinius *Historia naturalisa* épült. Celsusnál azonban már hiányzik Lucretius materialista világszemlélete, aki azt vallotta, hogy minden a világon isteni beavatkozás nélkül jött létre. Celsus a sztoikus-platónikus világszemléletet örökölte, amelyet a római társadalom körében elsőnek Seneca fejtett ki. Lényege a következő : a világot egy szellemi tényező kormányozza, van főisten és vannak istenek, de ezek nem személyeknek, hanem elveknek tekintendők ; a legfőbb isten nem más, mint a világberendezés benső értelme, összhangja, a másodrendű istenek pedig, a világenergia kisugárzásai, a világ életét alkotó elemek irányítói.

Az ateizmustól a vallásfilozófiához való fordulás azonban még nem döntötte meg teljesen a Démokritos és Epikuros alkotta tudományos rendszert, amelyet Lucretius ültetett át római talajra ; a sztoikus-platónikusok racionalista szemlélete nem tűri meg a csodás, természetfölötti és természetellenes elem behatolását a világ életébe, s nem tűri az antropomorfizmust, az emberi szándékoknak, vágyaknak és szenvedélyeknek világ-erőkké, világ-viszonylatokká emelését, sem pedig az antropocentrizmust, amely szerint minden a világon az ember érdekében teremtődött s az ő szolgálatára van.

Míg a világ berendezéséről és irányításáról való nézeteiben Celsus az ókori filozófia haladó módszereit követi, nem mondható el ugyanez az ember szerves természetéről vallott felfogásáról. A léleknek a halál utáni sorsáról nem mond világos véleményt ; lecsúszik az ösztönös materializmus csúcsáról és a reakció felé siklik, abban az irányban, amelyet a római filozófiában Seneca képvisel ; elismeri a szellemi elem jelenlétét a világban és hisz a lélekvándorlásban.

A görög—római filozófusok — Seneca, Plutarchos, Epiktétos, Apuleius és Celsus — tehát e tekintetben egy lépést tesznek a dualizmus és a miszticizmus felé. A két világszemlélet — a pogány és a keresztény — között azonban mégis jelentős különbség marad. Celsus semmiképp sem tudja elfogadni azt a zsidóság körében keletkezett és a kereszténységhez átkerült elképzelést, hogy a holtak feltámadnak s a lélek visszatér a testbe. Mindenféleképp viszolyog ettől a gondolattól : tudományos-filozófiai szempontból természetellenes

jelenségnek, az elemek harmonikus kölcsönhatása megsértésének tekinti; esztétikai szempontból pedig visszataszítónak tartja azt az otromba elképzelést, hogy a rothadó, bomló test örökéletű megdicsőült lénnyé változik.

Műve egész második részében Celsus együtt bírálja a zsidók és a keresztények vallásfilozófiáját és mitológiáját, amelyet barbár nézetek összességének tart. E merő vádaskodás vége felé azonban váratlanul mentegetni kezdi a zsidóságot s azt állítja, hogy meg lehet tűrni az államban; ezen elhatárolás után pedig még nagyobb erővel támad a kereszténységre, mint a fennálló társadalmi rend ellenségére. Ezek a megállapításai jellemzőek a sokfajú, sokhitű Római Birodalom hűséges alattvalójának politikai felfogására, és segítségünkre vannak abban, hogy megértsük a II. századi császárok valláspolitikáját, amelyben a sajátos vallási türelem mellett szélsőséges bizalmatlanság tapasztalható mindennemű új hit hirdetésével szemben.

A zsidóságnak, Celsus szerint, az az előnye, hogy külön népfaj, amely ősidők óta egy bizonyos területen él, és szigorúan ragaszkodik törvényeihez és szokásaihoz, amelyeket maga dolgozott ki. E tekintetben a zsidók nem különböznek más népektől, amelyek szintén saját, különleges törvényekkel, szokásokkal és hitvallással rendelkeznek. A vallási szokások és fogalmak igen változatosak, sőt merőben ellentétesek lehetnek: az emberevés például India egyes törzseinél szent dolog, a görögök pedig undorodnak tőle. Ha kísérletet végeznénk az egész emberiség között, s minden népet felszólítanánk, hogy válasszon magának törvényeket, akkor mindegyik kétségtelenül a maga megszokott törvényeit és szokásait választaná.

A zsidók egyes szokásai, mint a körülmetélés, kegyetlen és ártalmas voltuk miatt természetesen heves ellenkezést keltenek; de ne feledjük, hogy az egyiptomiak is alkalmazzák a körülmetélést. Őrizzék meg a zsidók törvényeiket és szokásaikat, amennyiben ezek egységüket szolgálják — ez nem róható fel bűnükül; de más dolog, ha idegen népek átveszik a zsidó törvényeket: ez már súlyos vétség.

E szabály nem vonatkozik a keresztényekre, mivel ők elszakadtak a zsidóságtól, megtagadták népük törvényét, nincs hazájuk, nincsenek hagyományaik; közös társadalmi elv sem forrasztja össze őket, s az egyéni vélemények és szokások csapongó összevisszasága is tapasztalható náluk. Ezért a hitvallások és irányzatok

teljes zűrzavara uralkodik náluk, temérdek szektára és csoportra oszlanak, amelyeknek követői egyes vezetőkhöz csatlakoznak s nemegyszer róluk kapják nevüket (Celsus ismeri a markionitákat, a karpokratiánusokat, s még néhány más nevet is említ, amely később nyomtalanul eltűnt).

Az *Igaz szó* harmadik részében Celsus hozzálát a kereszténység újszerű ideológiájának ismertetéséhez. Ugyan miféle bölcsesség ez, melyet a keresztények isteni eredetűnek tüntetnek fel, s azt állítják róla, hogy felülmúlja az emberi értelmet? Milyen forrásokból származik ez a megcáfolhatatlan igazságként hirdetett tanítás? Celsus igen határozott véleményt mond erről: a keresztények egész tanítása nem egyéb, mint hatalmas plágium, a görög filozófiából és költészetből átvett mozaikok kevereke. E tekintetben első helyen állnak Hérakleitos és Platón, Homéros és Hésiodos művei, a drámaírók alkotásai, valamint az imák szövegei és a misztériumok.

Celsus nézete szerint a keresztények valamennyi újítása ősi, rosszul értelmezett mítoszokra nyúlik vissza. Például hallottak a lélekvándorlásról, s ebből a hitből alakították ki azt a tanításukat, hogy a holtak feltámadnak s ugyanabban a testben jelennek meg a mindenható színe előtt, amelyben lelkük életükben tartózkodott. Tudatlanságuk s babonás képzelgésre való hajlamuk különösen világosan megmutatkozott az isten fiának megtestesüléséről szóló dogmájuk megalkotásában. Míg Celsus azelőtt azért vetette el ezt a vallási elképzelést, mert logikai képtelenségnek, a világmindenség törvényei példátlan megsértésének tartotta, most, a keresztények plágiumát boncolgatva, a keresztény mitológia művészietlen jellegére is felfigyel.

„Ha már okvetlenül szükséges volt, hogy az isteni szellem ember testébe költözzék, akkor legalább kiváló személyiség szolgált volna e célra: daliás, szép, erős, csengő hangú és ékesszóló férfiú. Teljességgel megengedhetetlen, hogy az isteni erény és a legfőbb bölcsesség megtestesítőjéül kiszemelt ember ne váljék ki rendkívüli tulajdonságokkal a tömeg köréből. Jézus pedig ugyanolyan közönséges ember, mint a többi: ha hitelt adunk a róla szóló elbeszéléseknek, akkor azt kell mondanunk, hogy alacsony termetű, csúnya ember volt, akinek külsejében semmi jel sem vallott nemes lélekre." (III, 4, 84.)

A kereszthalál, amely az alacsony származású (humiliores) bűnösök számára fenntartott kivégzésnem, s a felső osztályok tagjaira nem alkalmazható, felháborodást kelt az arisztokratikus

érzületű Celsusban. Emellett azzal vádolja a keresztények által tisztelt prófétát, hogy hiányzott belőle a bátorság, s életének végén félelem, kétségbeesés vett erőt rajta. „A régi Görögországban akadtak olyan hősök, akik erőszakos halállal haltak, de büszke méltósággal fogadták a halált. Ha ti feltétlenül valami újat akartok hozni, akkor jobban tennétek, ha nem Jézussal foglalkoznátok, hanem bárki mással azok közül, akik nemes halállal haltak meg, és a mítosz szerint, az istenek világába költöztek. Ha nem akarjátok elfogadni Héraklést vagy Asklépiost, akik isteni tiszteletet érdemeltek ki, akkor miért nem választjátok Orpheust, a tragikusan elpusztult, ihletett szavú költőt. Vagy pedig, ha mártírhalálra kerestek példát, miért nem Anaxarchos személye iránt lelkesedtek, aki, mikor mozsártörőbe vetették, a pörölycsapások alatt is utolsó leheletéig ezt ismételgette: »Üthettek, zúzhattok, de Anaxarchost nem zúzzátok szét!« Különben e tekintetben megelőztek benneteket a természettudósok, mert ők már régen Anaxarchost tartják pártfogójuknak, és védnökük, hősük gyanánt tisztelik. És miért nem választjátok Sibyllát, akinek jóslatait oly nagy becsben tartjátok? Isten leányának ismerhetnétek el. Ehelyett pedig csalárd módon temérdek istentelen, istenkáromló szót iktattatok be jövendölésébe, és istennek tartotok valakit, aki szégyenletes élete után a legrútabb halállal halt meg." (III, 4, 93.)

5. *Kísérlet a keresztényeknek a birodalom kebelébe való visszatérítésére*

Az *Igaz szó* negyedik, utolsó részében gyökeresen megváltozik Celsus irányzata, s hangneme is. Az író nem támadja többé éles, csípős gúnnyal a hitújítókat, hanem beletörődik a kereszténység létezésébe meglevő formájában, s elhallgatja fogyatékosságait. Azt ajánlja a keresztényeknek, hogy szakítsanak titkos ellenzékiségükkel és legyenek a birodalom hűséges, derék alattvalói.

Itt már nem a filozófus és az író hallatja szavát, hanem a politikus és a közigazgatási hivatalnok, a birodalom nyugalmának és rendjének őre. Celsus a birodalom engedelmes szolgája; a mindenható és az alájárendelt istenek mennyei birodalmát a római császár környezetéhez hasonlítja, akinek legatusok, praetorok stb. tartoznak engedelmességgel. A keresztények nagyon aggasztják Celsust. Lázadó elemet lát bennük, amely aláássa a birodalom alapjait.

Hajlandó mindent elkövetni, hogy — kényszer és ijesztés nélkül — a meggyőzés erejével engedelmességre késztesse őket az állam iránt, s ez számára mindenekelőtt azt jelenti, hogy megnyerje a kereszténységet az államvallásnak, a görög—római istenek tiszteletének.

„A keresztények látni sem bírják a templomokat, oltárokat és istenszobrokat. A római vallás szertartásainak határozott tagadásával veszélyes útra lépnek s egy tekintet alá esnek a szkitákkal, a libyai vándornépekkel, az istentelen kínaiakkal és más, világszerte hitetlennek és törvénytelennek ismert népekkel. Ti, keresztények, azzal indokoljátok a szobrok tiszteletétől való idegenkedésteket, hogy e képmások holt anyagból, kőből, fából, agyagból készültek, istentelen kézművesek munkája által. No hát, micsoda felfedezést tettetek! Hiszen Hérakleitos már régen megmondta, hogy aki a templomban bálványokhoz imádkozik, anélkül, hogy tudná, kicsodák az istenek és a hősök — ugyanúgy tesz, mintha a falhoz fordulva kiabálna. Hát ti nem látjátok, hogy az istenek képmásai voltaképpen nekik felajánlott, jámbor ajándékok? Ha pedig elátkozzátok a szobrokat emberi alakjuk miatt, akkor magatokkal kerültök ellentmondásba: hiszen nem az áll-e a ti szent könyvetekben, hogy isten saját képmására teremtette az embert?" (IV, 4, 97 alapján.)

A kereszténységnek a többi vallással szemben tanúsított türelmetlensége, Celsus véleménye szerint, azért sem indokolt, mert ők maguk más tekintetben is következetlenek. Elítélik a többistenhitet, állandóan azt erősítgetik, hogy nem lehet egyszerre több úrnak szolgálni, közben pedig maguk megszegik az egyistenhitet azáltal, hogy két istennek hódolnak: atyának és fiúnak, sőt az utóbbit az előbbi fölébe helyezik. Unos-untalan azt hajtogatják, hogy nem hajlandók arcra borulni az istenek előtt, mivel ezek démonok, a gonosz erő hordozói és a sátán szolgái — de ez a nézetük a világegyetem összhangjának meg nem értésén alapul: az alsóbbrendű istenek csupán a legfelsőbb Értelem akaratának végrehajtói, a legfőbb istennek alárendelt elemek irányítói, de a legfelsőbb istentől csupán az eredhet, ami jó. A keresztények nem veszik észre, hogy a világrendről szóló tanításukban másodrendű isteni erők szerepelnek, angyalok alakjában, akiket a mindenható küldött a földre, hogy akaratát kinyilatkoztassák az embereknek. Ezek éppolyan démonok, mint az általuk elvetett vagy elátkozott görög—római istenek. Nem szabad olyan aprólékosnak

és rövidlátónak lenni, hogy a nevek különbözőségébe kapaszkodva, lényeges különbséget találjunk Zeus, Apollón, Hermés stb. és Adonáj, Cebáót vagy Mihály arkangyal között.

Celsus azt akarja megmagyarázni a kereszténveknek, hogy nemcsak azért ne átkozzák el a többistenhitet, mivel maguk sem állnak távol tőle, hanem azért se, mivel az értelmesen felfogott többistenhit az állam számára is hasznos: nevelő ereje van. A mennyek országát a földi birodalom mintaképe gyanánt képzeli el: a legfőbb isten és az emberek között közvetítő istenek mintegy az egyeduralkodó helytartói; engedelmeskedni nekik, tisztelni őket: ez nemcsak valamennyi alattvaló legfőbb kötelessége, hanem egyúttal jámbor cselekedet, a legfőbb isten magasztalása, a hála jele ajándékaiért és kegyelméért.

Celsus ezekkel az érvekkel felvértezve, nyíltan gyakorlati álláspontra helyezkedik a keresztényekhez intézett felhívásában. Megpróbálja észre téríteni a szakadárokat, de a fenyegetésekkel sem fukarkodik az engedetlenekkel szemben. „A keresztényeknek két lehetőség között kell választaniuk: vagy csökönyösen ragaszkodnak a démonokkal szemben táplált gyűlöletükhöz, s akkor le kell mondaniuk a természet ajándékairól, mivel minden az istenektől ered, vagyis nem élhetnek tovább s eltűnnek a föld színéről, vagy pedig hálaadó fohásszal fordulnak az istenekhez, nekik ajánlják a föld gyümölcseinek legjavát, mivel ráeszmélnek, hogy az istenek mennyire szeretik az embereket s mennyit törődnek velük. Már csak azért is ez utóbbi elhatározás mellett kell dönteniük, mert ellenkező esetben a satrapák, a praetorok és a procuratorok — ahogyan a perzsák és a rómaiak nevezik őket —, valamint a kisebb hatalmú vezetők is igen súlyos kárt okozhatnak az embereknek, ha megvetést tapasztalnak részükről." (IV, 4, 103.)

Nincs semmi rossz abban — magyarázza Celsus a kereszténveknek —, ha valaki e világ urainak, a királyoknak jóindulatára törekszik, hiszen ezek istentől kapják hatalmukat. A kereszténvektől senki sem követel istentelen cselekedeteket; csupán ne térjenek ki az istenekhez szóló, áldozatokkal megszentelt, nagyszabású, nyilvános ünnepségek elől; hiszen ha istenek egyáltalán nincsenek, mint ezt egyes vakbuzgó keresztények vélik, akkor semmi rossz sincs abban, ha valaki részt vesz ünnepeiken; ha pedig vannak istenek, akkor egyenesen jó származik tiszteletükből, hiszen aki a legfőbb isten akaratának e közvetítőit tiszteli, őt magát magasztalja.

„Semmi rossz sincs abban — próbálja Celsus meggyőzni a kereszténveket —, ha valaki a császár nevére esküszik, aki az egyetemes béke és nyugalom nagy ajándékát adja nekünk. De ha ti, éppen ellenkezőleg, alá akarjátok ásni az uralkodó iránti hűséget, akkor ő megbüntet benneteket. Ha más alattvalói is követnének benneteket az engedetlenségben, akkor a birodalom hamarosan a barbárok martalékává válnék, és ez nemcsak a ti sokat magasztalt vallásotoknak vetne véget, hanem minden bölcsességnek a világon." (IV, 4, 115.)

Celsus azonban nem akarja fenyegetéssel befejezni művét. Végezetül így szól a keresztényekhez: „Támogassátok a császárt minden erőtökkel, amennyire tőletek telik, s vele együtt védelmezzétek a jogot; harcoljatok érte, ha a körülmények megkövetelik; legyetek segítségére a hadseregek vezetésében. E cél elérése végett hagyjatok fel a polgári és katonai szolgálat megtagadásával, vegyetek részt a társadalmi kötelezettségek teljesítésében, a törvényesség megtartása és az igazi jámborság gyakorlása végett." (IV, 4, 117.)

6. *Celsus világszemléletének osztálykorlátjai*

Celsus *Igaz szó* című művének tanulmányozása során okvetlenül felvetődik a kérdés: mi az oka annak, hogy a benne kifejtett, oly ésszerűen felépített gondolatrendszer alulmaradt a kereszténység ellentmondásokkal teli, naiv ideológiájával szemben?

Ez a kérdés teljes egészében természetesen igen bonyolult. Celsus azonban olyan érvet szolgáltat nekünk, amely világos, szemléletes magyarázatát adja az új vallás győzelmének.

Arról az általa többször hangoztatott vádról van szó, hogy a keresztények kerülik a felnőtt, megfontolt, művelt emberek társaságát, és a rabszolgák, a nők és a gyermekek, a mesteremberek és kézművesek körében hirdetik tanításukat. Ezzel szemben pedig a keresztények joggal róhatták fel az arisztokratikus bölcselkedő bűnéül azt, hogy megveti a szegény, sorsüldözött, ínségtől és nehéz munkától sújtott egyszerű embereket, s csak az emberiség vagyonos rétegével törődik, és lenézi a szenvedőket.

Valóban, ki olvashatta az *Igaz szót*, ki gyönyörködhetett a világegyetem összhangjáról festett képben, s nevethetett szívből a Teremtés könyvének együgyűségein vagy a kereszténveknek azon a tanításán, hogy a lélek visszatér az örök életre megdicsőült, hit-

vány testbe? Ezt csak magasállású hivatalnok, mágnás engedhette meg magának, aki nem a gyapjúverő munkás dohos odujában, hanem palotája árnyas kertjében üldögél, és ifjúkorában filozófusokat, szónokokat hallgatott. De vajon lehetett volna-e a munkában meggörnyedt kézműveseknek, a jogfosztottaknak, a rabszolgáknak, a betegeknek és a nyomorékoknak szónokolni a legfelsőbb Értelemistenről, az elemek kölcsönhatásáról, s arról, hogy minden emberi csapás, szerencsétlenség és szomorúság, csupán jelentéktelen véletlen a harmonikusan mozgó világ-gépezetben?

Az *Igaz szó* erkölcsi tanítása sztoikus erkölcs. Elméletben igazságot, bátorságot, a szenvedélyektől való tartózkodást követelt, valóságban azonban nyíltan az uralkodó osztály világnézetét fejezte ki, a kiváltságos, anyagilag gondtalan emberekét, akik lenézték a szegények, jogfosztottak és rabszolgák mérhetetlen tömegét. Celsus a lehető legpontosabban ábrázolja a hatalmas, uralkodó Róma logikai fogalmait, erkölcsi elveit és társadalmi előítéleteit, annak a társadalomnak a nézeteit, amelyet a keresztények a „császár országaként" állítottak szembe az „isten országával". Érdekes megfigyelést tehetünk, ha Celsusnak az imént idézett fejtegetéseivel összevetjük Máté és Lukács evangéliumának egy-egy jellegzetes fejezetét: megállapíthatjuk, milyen különböző véleménnyel volt a két evangélista a munka igájában sínylődő, a bánatban és ínségben vigaszra szomjazó néptömegről.

Máté evangéliumában Jézus Krisztus e szavakkal fordul a köréje gyűlt néphez: „Jöjjetek hozzám mindnyájan, akik elfáradtatok és akiknek terhetek vagyon; és én megnyugtatlak titeket. Vegyétek magatokra az én igámat, és tanuljatok tőlem, mert szelíd vagyok és alázatos szívű: és nyugodalmat találtok a ti lelkeiteknek. Mert az én igám gyönyörűséges, és az én terhem könnyű!" (XI, 28—30.)

Lukács evangéliumában pedig ez a példabeszéd olvasható: „Volt egy gazdag ember, aki bíborban és finom szövetruhában járt és mindennap pompásan élvezte az élet örömeit. És egy Lázár nevű szegény ember, aki fekélyekkel ellepve feküdt az ő kapuja előtt, s szeretett volna jóllakni (legalább) a morzsákból, amelyek a gazdagnak asztaláról lehullottak. Az ebek is hozzámentek s fekélyeit nyaldosták." A koldus meghalt, és lelkét az angyalok egyenest a paradicsomba vitték. Meghalt a gazdag is, eltemették, lelke azonban pokolra vettetett. „És amikor a pokolban kínlódván föltekintett, távolról látta Ábrahámot és Lázárt az ő kebelében. Erre fel-

kiáltott : Atyám, Ábrahám ! Könyörülj rajtam, és küldd ide Lázárt, hogy vízbe mártván ujja hegyét, hűsítse az én nyelvemet ; mert gyötrődöm e lángban. És mondá neki Ábrahám : Fiam ! Jusson eszedbe, hogy elvetted a jókat életedben, Lázár viszont a rosszakat. Most pedig ő itt vigasztalást nyer, te pedig kínlódol. És mindezeken kívül közöttünk és közöttetek nagy üresség tátong : hogy azok, akik innét át akarnak menni hozzátok, át ne mehessenek, akik pedig ott vannak, ide át ne jöhessenek." (XVI, 19. és köv.)

E szövegeket Celsus kétségtelenül kigúnyolta és „gyermekmeséknek", „a babonás pórnép olcsó ámításának" tartotta volna. Nekünk azonban számot kell vetnünk azzal, hogy az efféle felhívások és példázatok sokkal több olvasót és hallgatót vonzhattak, mint Celsus tanítása. Ez csupán a nagy műveltségű személyek szűk körének szólt, akik a hatalom s az anyagi jólét birtokában nem szorultak semmiféle „vigaszra".

AZ ÚJSZÖVETSÉG KELETKEZÉSE (A II. SZÁZAD 60—70-ES ÉVEIBEN)

1. *Az Újszövetségben található ellentmondások*

Az a több évszázados mítosz, hogy a tiszta őskereszténység már megjelenésekor fényével nyomban beragyogta a világot, az újszövetségi könyvek kritikátlan olvasásán alapult, s ma is ezen épül. Aki azonban tudományos módszerrel tanulmányozza a kereszténység történetének e legfőbb forrását, amely a hivők jámbor felfogását fejezi ki, semmiképp sem tanúsíthat ilyen kritikátlan magatartást. Annak a tudósnak, akinek nem érdeke a keresztény hitvallás épségének és egységének fenntartása, szemébe ötlenek az Újszövetség különböző könyveiben festett korkép közt mutatkozó éles ellentétek, valamint az egyes műveken belül is tapasztalható ellentmondások.

Megemlítek néhány különösen éles ellentétet.

1. Jézus Krisztus alakja és az emberiség iránt tanúsított magatartása merőben más *Pál apostol levelei*ben és az evangéliumokban.

A „Levelek"-ben Krisztus az emberi élet, halál és újjászületés pillére; meghalt és feltámadt valamennyi hivőért és mindegyikért külön-külön; őelőtte „nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő; mert ti mindnyájan egyek vagytok a Jézus Krisztusban". (Levél a galátziabeliekhez, III, 28.) Ezzel szemben a szinoptikus evangéliumokban Krisztus olyan prófétaként szerepel, aki nem lépi át Palesztína határait, sőt még ezen belül is csak Galileára és Judeára korlátozza tevékenységét, és elkerüli az igazhitű zsidók által eretneknek tartott Szamariát.

Amikor történetesen elhagyta Palesztínát és Szidon környékére ment, s itt egy szír-föníciai asszony azzal a kéréssel fordult hozzá, hogy űzze ki leányából az ördögöt, Krisztus eleinte határo-

zottan elutasította. Az evangélista szerint ezt mondta: „Nem jó elvenni a fiak kenyerét, és az ebeknek vetni."[1] Az asszony azonban így felelt: „Úgy van, Uram, csakhogy a kölykök is esznek a morzsalékokból, amelyek lehullanak uraik asztaláról." Krisztus csak e talpraesett válasz után fordított figyelmet a beteg leányra. (Márk ev., VII, 25—29.)

2. Az Újszövetség egyes evangéliumai között is akadnak ellentmondások. Máté és Lukács evangéliuma úgy ábrázolja Krisztus megtestesülését, hogy egy Mária nevű halandó nőtől született (az Újszövetségtől még távol áll az istenanya kultusza, melyet a kereszténység később fogadott el). Márk és János evangéliumában viszont Krisztus földi tevékenysége azzal kezdődik, hogy körülbelül harminc esztendős korában hitszónokként lép fel; születéséről, gyermekkoráról, ifjúságáról említés sem történik. Ez utóbbi két evangélium azonban korántsem egyformán dolgozza fel témáját. Ez elsősorban az elbeszélés általános hangnemére vonatkozik. Márk Jézust, mint istenséget, a názáreti ács fiának tulajdonságaival ruházza fel, s ezáltal megteszi az első lépést Krisztus alakjának történelmivé változtatása felé. Később csak egyszer, a színeváltozás jelenetében (Márk. ev., IX, 2-8) szerepel úgy az istenség alakja, mint akin a Mindenható áldása nyugszik: ezt a jelenetet az evangélium a három szeretett tanítvány látomásaként tünteti fel, akiknek Krisztus ez után nyomban megtiltja, hogy bárkinek is szóljanak arról, hogy ő Illéssel és Mózessel beszélt János evangéliumának összeállítása viszont olyan, mint már bevezetése is megállapítja: az istenről van szó benne, aki megjelent a földön.

Márk és János evangéliuma merőben különbözőképp ábrázolja Krisztus szenvedését és kereszthalálát. János a keresztrefeszítést Krisztus isteni személyét ért megpróbáltatásnak tünteti fel. Annyira ragaszkodik e téziséhez, hogy műve végén, a feltámadt Krisztus és a tanítványok találkozásairól írva, beiktatja a „hitetlen" Tamásról szóló epizódot: Krisztus felszólítja Tamást, hogy dugja be ujjait a kezén és oldalán levő sebekbe, a keresztrefeszítés valóságának bizonyságául. (János ev., XX, 24—31.)

Márk viszont homlokegyenest ellentétesen ábrázolja a keresztrefeszítést. A szerencsétlen mártír kétségbeesett kiáltást hallat:

[1] A „fiak" Izrael fiait jelenti, az „ebek" pedig a pogányokra vonatkoznak. — (A ford.)

„Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?" (E szavak, a korhűség kedvéért, az evangéliumokban arámi nyelven szerepelnek: akkoriban e nyelven beszéltek a zsidók.) Teljesen világos, mit akart hangsúlyozni ezzel az evangélista: az ő hite nem tűrhette azt a feltevést, hogy Krisztus testi fájdalmat érezhetett és szégyenletes kereszthalált halt; ezért úgy tünteti fel az eseményeket, hogy a Krisztusnak nevezett próféta elfogatásának pillanatában Krisztus mintegy elhagyta annak a galileainak a személyét, akivel Kafarnaumban egyesült; a kereszthalál kínjai már egy közönséges halandó osztályrészéül jutottak.

3. A harmadik, különösen éles ellentét arra a kérdésre vonatkozik, hogy kiknek szólt Krisztus tanítása, a szegényeknek vagy a gazdagoknak, s milyen erkölcsi értéket tulajdonított a keresztény tan a szegénységnek és a gazdagságnak. Az itt mutatkozó ellentét annál meglepőbb, mivel egyazon evangélium oldalain tapasztalható. Lukács evangéliumában ugyanis szinte egymás mellett szerepel két olyan jelenet, amelyben Krisztus két ellentétes kijelentése olvasható.

Lukács evangéliumában (XVIII, 18—25) ez áll: „Egy elöljáró (τις ἀρχων) eléje sietett s térdet hajtva kérdé őt: »Jó mester! mit cselekedjem, hogy az örök életet elnyerjem?« Jézus pedig mondá neki: »Miért mondasz engem jónak? Senki sem jó, csak az egy Isten... Ismered jól a parancsolatokat: Ne ölj, ne paráználkodjál, ne orozz, hamis tanúságot ne szólj, csalárdságot ne cselekedjél, tiszteld atyádat és anyádat...« Mondá neki az ifjú: »Mester! ezeket mind megtartottam ifjúságomtól fogva, mi híjával vagyok még?« Jézus pedig rátekintvén megszerette őt, és mondá neki: »Még egy dolog hiányzik nálad: Ha tökéletes akarsz lenni, akkor menj, add el mindenedet, amid van, és oszd szét a szegényeknek, és kincsed lesz a mennyben; azután jöjj, kövess engem.« Mikor az ifjú az igét hallotta, elszomorodva elment, mert igen gazdag volt. Jézus pedig látván, hogy elszomorodott, körültekintvén, mondá tanítványainak: »Bizony mondom nektek, hogy nehéz a gazdagoknak a mennyek országába jutni... Könnyebb a tevének átmenni a tű fokán,[2] mint a gazdagnak bejutni az Isten országába.«"

Közvetlenül e jelenet után, amely szigorúan elítéli a gazdag-

[2] „Tű foká"-nak hívták Jeruzsálem egy szűk kapuját, ahol a vám volt. A tevék csak úgy tudtak átjutni rajta, ha mindent levettek a hátukról, akkor is csak térden csúszva férték át. — (A ford.)

ságot, egy másik, teljesen ellentétes jellegű rész olvasható, amely dicsőíti a jó célt szolgáló vagyont. Ez pedig az a már említett (lásd a VI. fejezetet) epizód, amely leírja Krisztus látogatását„ a vámosok fejének", a dúsgazdag Zakkeus uzsorásnak házában. (Lukács ev., XIX. 1—9.) Amikor Zakkeus bejelenti, hogy vagyonának felét a szegényeknek adja, ha pedig valakit megrövidít, kárát négyszeresen megtéríti, Krisztus így válaszol: „Ma lett üdvössége e háznak, mivelhogy ő is (ti. Zakkeus) Ábrahám fia."

2. *Az Újszövetség összeállításának fő célja*

A korai kereszténység történetének egyik legfontosabb problémája áll előttünk: milyen módon tükröződnek a különböző társadalmi rétegek nézetei az Újszövetség gyűjteményében, amelyet valamennyi keresztény számára „szentírásnak" nyilvánítottak. Erre a kérdésre nincs más válasz, csak az, hogy az Újszövetség szerkesztői, akik elsősorban azon fáradoztak, hogy a kereszténységet egységes, elszakíthatatlan részekből álló egyházba tömörítsék, a kompromisszum útjára léptek: igyekeztek összeegyeztetni a keresztény gondolat különböző irányzatait.

Maguk az Újszövetség szerkesztői nem voltak kiváló, eredeti vallásbölcselők, de tehetséges egyház-szervezőknek nevezhetők. Tevékenységük során nem azt a vezérelvet követték, hogy egy bizonyos, leghelyesebbnek látszó vallási irányzat mellett döntsenek, mivel akkor nyomban visszahatást keltettek volna a többi irányzat hívei körében. Éppen ellenkezőleg cselekedtek: a lehető legnagyobb türelmet tanúsították, és ugyanezt ajánlották valamennyi más irányzat híveinek. Beérték azzal, hogy külsőleg, gépiesen összekapcsolták a különböző iskolák dogmáit, és csupán néhány szerkesztésbeli módosítást és kiegészítést fűztek hozzájuk.

Mindazonáltal eltávolították *Pál apostol levelei*nek legrégibb változatából, melyet Markion hozott Rómába, a démiurgos alakját, amely, a szerző véleménye szerint, az ószövetségi zsidó isten jellemvonásait hordozza magán; kiküszöbölték továbbá a dualizmus vonásait és az éles zsidóellenes irányzatot is. Az Újszövetség szerkesztői számos pótlást iktattak művükbe: az eredeti tézis helyett, amely elvetette a zsidó Ószövetség ideológiáját, egy más felfogás jelent meg benne, amely szerint a zsidó Ószövetség Krisztus földi megjelenésének várását fejezte ki.

De korántsem volt hajlandó valamennyi markionita ilyen engedményre; e vallási irányzatnak azokat a híveit, akik mindvégig hívek maradtak Markion tanításához s ragaszkodtak ennek sértetlenségéhez, eretnekeknek nyilvánították, és mint ilyenek szerepelnek Irenaeusnak *Az eretnekségek leleplezése* című írásában.

Nem nehéz kimutatni, hogy a keresztény hitvallás végleges kialakulását megelőző különféle irányzatok egymással ellentétes tanításai miként tükröződnek azokban a különálló művekben, amelyeket az Újszövetség rendszerébe foglaltak.

Máté evangéliumában például a zsidósághoz s az ószövetségi hagyományokhoz való erős ragaszkodás nyilvánul meg, s ez az irányzat homlokegyenest ellentétes a markioniták nézeteivel. Ennek az evangéliumnak az alapgondolatát a nyilvános „hegyi" beszéd elején levő egyik kijelentés fejezi ki: „Ne gondoljátok, hogy fölbontani jöttem a törvényt vagy a prófétákat; nem jöttem fölbontani, hanem beteljesíteni." (V, 17.) „Máté evangéliuma" a zsidó-keresztények számára íródott, akik a legkonzervatívabb keresztény irányzathoz tartoztak. A zsidóság körében élő újhitű keresztényekhez szól, azokhoz, akik a két vallást elválasztó küszöbön állnak, azokhoz a zsidókhoz, akik nem tűrték az Újszövetség és az Ószövetség szembeállítását, hanem sértetlenül meg akarták tartani az Ószövetséget.

Teljesen más volt János evangéliumának célzata. Ez a mű szintén a zsidóság egyik irányzatához tartozott, de a reformátor-irányzathoz, s Philónnak, az I. század első felében élő, elgörögösödött zsidóság jeles képviselőjének tanítását fejezte ki. Philón a platóni filozófia tanulmányozását a zsidó messianizmussal, a megváltó-várással kapcsolta össze. Műveiben a Logos, az öröktől való isteni erő tanát fejtegette, amely majd megváltja a világot. A „János evangéliuma" néven az újszövetségi kánonba felvett negyedik evangélium szerzője a Logosnak Philón által kifejtett fogalmát a „világ megváltójára" alkalmazza. Ezt az evangéliumot Philón valamelyik követője írta, s valószínűleg Egyiptomban jött létre. Az volt a célkitűzése, hogy az elgörögösödött zsidóság minél nagyobb csoportját nyerje meg az egyház számára.

Valamennyi kánoni mű közül élesen különválik Márk evangéliuma. Ennek az összeállítása olyan, hogy megfeleljen a dokéták felfogásának (e szekta neve a görög *δοκεῖν δοκεῖσθαι* igéből ered, amelynek jelentése: „látszani", „nem igazinak, hanem

véltnek, képzeltnek lenni"). A dokéták Krisztus földi megjelenését nem valóságos eseménynek, hanem a benne hivők „látomásának" tekintették; szenvedését és kereszthalálát pedig lehetetlenségnek tartották s kínjait annak a halandó embernek a terhére írták, akinek alakját Krisztus Kafarnaumban öltötte fel, a Golgothán pedig levetette.

Mindezeket az elképzeléseket, amelyek merőben különböző képet festenek Krisztus földi megjelenéséről, az Újszövetség szerkesztői egybefoglalták e gyűjteményben szereplő művekben, hogy kibékítsék és egységes, szilárd egyházszövetségbe kovácsolják a vitázó vallási pártokat.

Ugyanezt a célt szolgálta a szegénység és a gazdagság erkölcsi értékelésével összefüggő, ellentétes kijelentéseknek az Újszövetségben történő összeegyeztetése is. A gazdagság szigorú elítélésének az volt a rendeltetése, hogy megnyerje az egyháznak a szegényeket és a rabszolgákat, „a fáradozókat és sínylődőket".

Ugyanakkor az Újszövetség szerkesztői, a szegénység magasztalása mellett, kénytelenek voltak ugyanannak az evangéliumnak lapjain a gazdagságot is dicsőíteni: azzal mentegették a gazdagokat, hogy nekik módjuk van támogatni a szegényeket. A gyakorlati szükség folytán is meg kellett tűrniük e két, oly ellentétes álláspont összeegyeztetését a „szentírásban": a csupa szegény emberből álló egyházközségek ugyanis nem állhattak fenn sokáig; a „szent" élet példaképét nyújtó aszkéták maguk is a tehetős, vagyonos emberek jótékonyságából éltek.

Krisztus és a dúsgazdag Zakkeus találkozásának epizódját, valamint a Péter, János és Jakab által irányított, jeruzsálemi ősegyház szervezetének ábrázolását, amely két helyen is szerepel *Az apostolok cselekedetei*ben (II, 44; IV, 32) az Újszövetség összeállítása idején fennálló, valóságos helyzet eszményített képének tekinthetjük. Az „ősi" egyházközség ábrázolása igen jelentős számunkra, mert jellemzést nyújt a II. század második felének egyházi szervezetéről.

Figyeljük meg e szervezet sajátosságait, elsősorban a közösség működését biztosító gazdasági alapot, anyagi forrásokat.

Ez az egyházközség az „apostol" rendelkezésére bocsátott összegekből él. További jellemző körülmény az, hogy a pénztárral korlátlanul rendelkezik a közösség vezetője, az apostol. Parancsainak megszegése főbenjáró bűn és szigorú megtorlással jár.

Az a legenda, amelyre a pápai hatalom évszázadok óta támaszkodik, hogy „Péter apostol" volt a római egyházközség első püspöke, valójában nem az I. század 30—40-es éveire, hanem a II. század 60—70-es éveire vonatkozik.

3. *Az újszövetségi kereszténység társadalmi és politikai jellemzése*

Előbb (a második rész VI. fejezetében) már beszéltem a keresztény közösségek gazdasági alapjáról, amelyeknek életmódját az Újszövetség ábrázolja. Most már csak az van hátra, hogy társadalmi jellemzést nyújtsak a keresztény egyháznak abból az időszakából, amikor az Újszövetség szerkesztőinek jóvoltából „gáncstalan" tanítása kialakult.

Vajon lehet-e ezt a programot a Római Birodalom legalsó, elnyomott osztályainak érdekében emelt tiltakozó szónak tekinteni? Erre a kérdésre tagadó választ kell adnunk. Az egyház a szigorú rabszolga-jogot hirdette és egyáltalán nem küzdött a rabszolgák sorsának enyhítéséért.

Az „alacsonyrendűek" nehéz sorsa különösen szembetűnik a büntetőjogban: a honestiores csoportjába tartozók bűncselekményeit életfogytiglani elzárással vagy lakatlan szigetre való száműzéssel torolják meg, míg ha „alacsonyrendűek" követik el ugyanezeket a cselekményeket, „rabszolgához illő" kivégzés, azaz keresztrefeszítés a sorsuk.

A keresztény erkölcstan csak tetszetős szólamokat hangoztat a felebaráti szeretetről, a „boldogok a szegények" elvét hirdeti, a gyakorlatban azonban a keresztény egyház a szigorú rabszolgarendszer fenntartásának álláspontjára helyezkedik.

Ha összehasonlítjuk a két programot — az Aulus Gellius művében kifejtett ókori világnézetet és a keresztény szemléletet —, nyomban észrevesszük, hogy a keresztényeknél hiányzik a „haza" és a „hazafias kötelesség" fogalma, ami gyakorlatilag azt jelentette, hogy nem voltak hajlandók részt venni az állam védelmében az ellenségekkel szemben.

A kereszténveknek inkább az volt az érdekük, hogy terjesszék hitüket a birodalom határain túl élő népek körében, mintsem hogy e népeket távoltartsák a birodalomból: többet törődtek „isten országának" gyarapításával, mint a „császár országa" épségének fenntartásával.

A keresztény ideológiának e sajátossága szükségszerűen aggodalmat keltett a Római Birodalom uralkodó osztályainak tagjaiban, annál is inkább, mert a keresztények első parancsolatuk — „szeresd uradat-istenedet" — hirdetése során misztikus, földöntúli hatalomra hivatkoztak. A pogányok bizalmatlanok voltak a keresztényekkel szemben, attól tartottak, hogy engedetlen alattvalók lesznek, s mindezt csak fokozta *Az apostolok cselekedeteinek* fenyegető kijelentése: „Vajon igaz dolog-é Isten előtt, rátok hallgatnunk inkább, hogysem Istenre — ítéljétek meg!" (IV, 19.)

A kereszténység második parancsolata — „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat" — nem utal arra, hogy társadalmi reform volna kívánatos. A keresztények nem tiltakoztak a fennálló rabszolgatartó rendszer ellen. Az Újszövetség könyveiben sehol sem csendül ki együttérzés a rabszolgák sorsa iránt. A Római Birodalom-korabeli keresztény irodalomban csupán két mű akad, a *Didaché* és Hermas *Pásztora*, amely eszményíti a rabszolgamunkát, s amelyben a rabszolga munkájáért és nem a kereszten elviselt gyötrelmekért részesül abban a jutalomban, hogy isten örököse és fia gyanánt befogadja őt az ég. Éppen ezért egyik mű sem került be az újszövetségi kánonba. A keresztény tanítás nem javasolt semmiféle reformot, célzást sem tett társadalmi változásra.

Montanus eszméi, amelyek a szegényekhez szóltak, rosszallást keltettek a szervezett, s „isten országa" vagyonát gyűjtő egyházban.

E tekintetben az újszövetségi kereszténység olyan elveket állított fel, amelyek a későbbi századokon át is megtartották uralmukat, egészen korunkig. Montanus középkori utódai — a bogomilok, katharok, waldensek, Bresciai Arnold, John Ball, Wat Tyler, Nagy Prokop, Münzer Tamás, akik egytől egyig társadalmi újítók gyanánt léptek fel, s a szegények sorsának tényleges megjavítását követelték, mind az egyház ellenállásába ütköztek. Jean Meslier atya, a legeredetibb gondolkodók egyike, elítélte és megtagadta azt a vallást, amely közömbös az emberiség társadalmi nyomorúságával szemben. Marx ezt írta erről: „A kereszténység társadalmi elvei igazolták az ókori rabszolgarendszert, magasztalták a középkori jobbágyrendszert és szükség esetén ahhoz is értenek, hogy — bár kissé siránkozó arckifejezéssel — védelmezzék a proletariátus elnyomását."[3]

[3] *Marx—Engels* Összes Művei V. k. 173. o. (oroszul).

TARTALOM

Előszó

Kritikai módszerek és konstruktív problémák a kereszténység keletkezése történetének tanulmányozásában 5

ELSŐ RÉSZ

Első fejezet. — Állam és vallás az ókori világban

1. Állam és vallás a hellénisztikus monarchiákban 19
2. Görögországi társaságok és szövetségek az i. e. utolsó három évszázadban 21
3. Vallási mozgalmak a rabszolgarendszer fejlettségének tetőfokán 24
4. A görög—római és zsidó világ legfőbb társadalmi és vallási irányzatai 25

Második fejezet. — Az I. századi római rabszolgatartó társadalom felsőbb rétegei (Seneca, Tacitus, Suetonius, Valerius Maximus és Velleius Paterculus adatai alapján)

1. Urak és rabszolgák 29
2. A római társadalom felső rétegének életmódja és erkölcsei 35
3. A római társadalom felső rétegének világnézete a korai császárság időszakában 38

Harmadik fejezet. — Emberszeretet és istenkeresés Seneca műveiben

1. A római sztoicizmus erkölcse 47
2. Seneca vallásbölcselete és istenkeresése 52
3. Seneca és a kereszténység 61

Negyedik fejezet. — Az idősebb Plinius tudományos világszemlélete

1. A provinciák nemességének hatalomra jutása 65
2. Plinius mint filozófus és szatírikus író 67

Ötödik fejezet. — A kereszténység alapítói

1. A „kereszténység alapítói" fogalmának kritikája 73
2. Milyen mértékben tekinthetők történeti forrásműnek az újszövetségi könyvek? 77

Hatodik fejezet. — Vallási és politikai csoportosulások Judeában, az i. u. I. században

1. Josephus Flavius a zsidó nép I. századi története megismerésének forrása 81

2. Keresztény betoldások Josephus Flavius és Tacitus műveiben 82
3. Josephus Flavius szövegének tanulmányozása a II. században 84
4. A zsidó vallási-politikai csoportok jellemzése Josephus Flavius műveiben ... 86
5. A zsidó szekták társadalmi jellege Josephus Flavius szerint.... 90
6. A judeai szekták világszemlélete... 91
7. Az esszeusok mint a kereszténység nagyfontosságú előfutárai... 94
8. A zsidóság a 66—73-as felkelés előtt... 96
9. A zsidó vallás elterjedtsége időszámításunk I. századában... 99

Hetedik fejezet. — Jézus és Krisztus a zsidó szektások hitvallásaiban

1. Jézus és Krisztus: két különböző alak... 101
2. Jézus: istenség ... 102
3. Krisztus: Izrael várva-várt királya... 107

Nyolcadik fejezet. — A harcos messianizmus a 66—73-as judeai felkelés idején

1. A felkelés társadalmi jellege... 110
2. A zeloták és a szikáriusok társadalmi és vallási eszméi... 115
3. A harcos messianizmus jellemző vonásai... 117

Kilencedik fejezet. — A kereszténység előfutárainak társadalmi berendezése és szociális eszméi

1. A radikális szektásság — széleskörű népi mozgalom... 120
2. A szektás közösségek társadalmi berendezése... 124

Tizedik fejezet. — Általános megjegyzések a vallás helyzetéről az i. u. I. századi Római Birodalomban

1. A kereszténység előfutárai az I. században... 127
2. A kereszténység előfutárai a zsidóság körében... 131
3. A kereszténység előfutárai a görög—római világban. Keleti vallások megjelenése Rómában... 133
4. A korszak-beosztás kérdései... 135

MÁSODIK RÉSZ

Első fejezet. — Az új vallás megjelenése Rómában

1. A rómaiak a II. században... 141
2. A korai kereszténység... 142
3. Időrendi kérdések... 145

Második fejezet. — A Római Birodalom helyzete az Antoninusok idején

1. A Birodalom katonai és gazdasági helyzete... 147
2. A colonatus fejlődése... 149
3. Változások a birodalom politikai rendjében... 152
4. A II. században bekövetkezett világnézeti változások... 155

Harmadik fejezet. — A II. század eleji Római Birodalom uralkodó osztályának politikai és társadalmi nézetei

1. Traianus és kortársai 161
2. A római társadalom tagozódása Tacitus szerint 162
3. A társadalom tagozódása az Evangélium szerint 164
4. A „Traianus magasztalása" mint a II. század eleji római társadalom legfelsőbb rétegei nézeteinek tolmácsolója 165
5. Plinius „Panegyricus"-ának társadalmi programja 169
6. A görög és a római kultúra közeledése 172
7. Dión Chrysostomos „Beszédei a császári hatalomról": az egyeduralom dicsőítésének görög változata 173
8. A Traianus-korabeli Római Birodalom uralkodó osztályának társadalmi és politikai nézetei 176

Negyedik fejezet. — A görög—római társadalom erkölcs-filozófiai és vallási nézetei a II. század elején

1. Erkölcsi problémák Epiktétos filozófiájában 178
2. A késői sztoicizmus világszemléletének jellemvonásai 181
3. Epiktétos tanításának osztálykorlátjai 184
4. Plutarchos vallásfilozófiai tanulmányai „Isisről és Osirisről" 185

Ötödik fejezet. — A vallási pártok helyzete Traianus idején. Hitelesnek tekinthető-e Plinius és Traianus levelezése a keresztényekről?

1. A zsidó közösségek a 73-tól 117-ig terjedő időszakban 194
2. Néhány megjegyzés az I. század végi—II. század eleji ókori írók műveiben található betoldásokról 196
3. Plinius levele a keresztényekről és Traianus válasza 200
4. Milyen alapon vonható kétségbe Plinius és Traianus keresztény tárgyú levelezésének hitelessége? 202
5. Tertullianus véleménye Pliniusnak és Traianusnak a keresztényekről szóló levélváltásáról 207

Hatodik fejezet. — Vallási mozgalmak és vallási pártok Hadrianus idején. A „keresztény" név megjelenése

1. Vallási mozgalmak a Római Birodalomban, a II. század 20—30-as éveiben 210
2. Irenaeus, lugdunumi püspök műve: „Minden eretnekség leleplezése" 212
3. A „racionalista" iskola alapvető tévedése 213
4. A gnosztikusok művei mint a keresztény vallásfilozófia előfutárai 217
5. Az „evangéliumi" mítosz-költés kezdete 219
6. A keresztény közösségek mint a Római Birodalom társadalmi és gazdasági életének jelensége 222
7. A keresztények vetélkedése a zsidókkal 230
8. A „vámosok" nézetei és törekvései 231

Hetedik fejezet. — A Római Birodalom a II. század derekán

1. A birodalom belső helyzete 235
2. A II. század derekának írói, filozófusai és szónokai 239

3. Erkölcsi problémák Aulus Gellius filozófiájában 241
4. Általános megjegyzések a II. század közepén élt ókori írókról és szónokokról 248

Nyolcadik fejezet. — A kereszténység csoportjai és irányzatai a II. század negyvenes-ötvenes éveiben

1. Kereszténység és zsidóság a II. század derekán 250
2. A keresztény vallási gondolat legfőbb irányzatai a II. század negyvenes-ötvenes éveiben 251
3. A gnosztikusok 253
4. A markioniták 257
5. Justinus és az evangéliumok összeállítói 260
6. A montanisták 264

Kilencedik fejezet. — A művelt pogányság véleménye (a II. század 70-es éveiből) a kereszténységről

1. A Celsusról szóló irodalom 267
2. Az „Igaz szó" szerzője, s műve keletkezésének ideje és célja 269
3. A kereszténység zsidó leleplezői 273
4. Zsidóság és kereszténység mint babona 275
5. Kísérlet a kereszténységnek a birodalom kebelébe való visszatérítésére 282
6. Celsus világszemléletének osztálykorlátjai 285

Tizedik fejezet. — Az Újszövetség keletkezése (a II. század 60—70-es éveiben)

1. Az Újszövetségben található ellentmondások 288
2. Az Újszövetség összeállításának fő célja 291
3. Az újszövetségi kereszténység társadalmi és politikai jellemzése 294